

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS

PROGRAMA EM TEORIA DA LITERATURA



**O HISTÓRICO E O ETERNO:
DO SALAFISMO A KIERKEGAARD**

ANA PINTO LEITE

DISSERTAÇÃO
MESTRADO EM TEORIA DA LITERATURA

2013

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS

PROGRAMA EM TEORIA DA LITERATURA



O HISTÓRICO E O ETERNO: DO SALAFISMO A KIERKEGAARD

ANA PINTO LEITE

Dissertação orientada pelo Prof. Doutor José Miranda Justo e pelo
Prof. Doutor Hermenegildo Fernandes

MESTRADO EM TEORIA DA LITERATURA

2013

Agradecimentos

Agradeço aos meus orientadores, o Prof. Doutor José Miranda Justo e o Prof. Doutor Hermenegildo Fernandes, pelos conhecimentos que me transmitiram e pelas indicações dadas, sem as quais não teria escrito esta tese. Agradeço ao Prof. Doutor Miguel Tamen pela orientação dada na elaboração do projecto da tese, e, especialmente, a oportunidade de fazer parte do Programa em Teoria da Literatura.

A minha profunda gratidão ao Prof. Doutor José Miranda Justo pela sua disponibilidade constante e por me ter proporcionado conhecer a obra de Søren Kierkegaard não só na sala de seminário, como no contexto da colaboração no Projecto de Tradução de Obras de Kierkegaard 1838-44. Devo à Doutora Elisabete M. de Sousa um sincero obrigado pelo seu apoio e motivação constantes, e, em especial, por ter traduzido o resumo desta tese para inglês.

À Prof. Doutora Catarina Belo, da Universidade Americana do Cairo, agradeço a disponibilidade, a crítica preciosa e, sobretudo, a revisão e confrontação com o original árabe da tradução que fiz da *Risāla* de as-Sa'dī a partir de uma tradução inglesa.

Obrigada à minha família e aos meus amigos - principalmente àquele que não preciso nomear.

Resumo

“Salafismo” é um termo que designa uma pluralidade de correntes dentro do Islão, tanto historicamente como no presente. Identifica-se, contudo, um núcleo comum a estas correntes que consiste no desejo de restaurar um passado ideal, narrado num *corpus* de textos – a que se dá o nome de *sunna* ou *ḥadīṭ*.

A fé salafista, ao contrário do que se observa em Abraão de *Temor e Tremor* de Kierkegaard, apresenta um carácter epistemológico, isto é, importa que esses textos sejam reconhecidos como históricos. Uma hermenêutica literalista, em que o contexto da revelação (contido no *ḥadīṭ*) é definido como parte do sentido literal do texto revelado (o Alcorão), é o mecanismo que pretende salvaguardar das contingências da razão humana a relação do salafismo com o passado.

Kierkegaard afirma, em *Migalhas Filosóficas*, que o discípulo contemporâneo não possui vantagem em termos de fé em relação ao discípulo de segunda mão. Porém, dada a importância do histórico para o salafismo, o crente actual encontra-se numa posição desfavorável. Por isso, não existe a possibilidade de uma interpretação actual do Alcorão: o passado ideal não é meramente histórico; é projectado na eternidade, e, desta forma, torna-se uma realidade sempre-presente.

Abstract

Salafism is a word used to name a plurality of currents within Islam along history, but also in present times. Yet, one can identify a common core in these currents. It consists in the wish to restore an ideal past narrated in a corpus of texts that receives the designation of *sunna* or *ḥadīṭ*.

Salafist faith, contrariwise to what is patent in Abraham in *Fear and Trembling* by S. Kierkegaard, presents an epistemological character, i.e. it matters that the texts in question are recognized as historical texts. The mechanism that is aimed at safeguarding the relation of salafism to the past from the contingencies of human reason is a literalist hermeneutics where the context of revelation (that lies in the *ḥadīṭ*) is defined as part of the literal meaning of the revealed text (the Qur'an).

In *Philosophical Fragments*, Kierkegaard states that the contemporary disciple does not hold any advantage in what concerns faith, when put in parallel with the disciple in second hand. Nevertheless, given the relevance of the historical for salafism, the present day believer sees himself in disadvantage. Hence, there is no possibility of a present day interpretation of the Qur'an: the ideal past is not merely historical – it is projected in eternity and this way it becomes a reality that is always-present.

PALAVRAS-CHAVE:

salafismo – Kierkegaard – as-Sa‘dī – o histórico – fé – literalismo

KEYWORDS:

salafism – Kierkegaard – as-Sa‘dī – the historical – faith – literalism

Índice

Introdução	7
Parte I – O salafismo e o passado	
Capítulo 1 – O salafismo	
1. Introdução	10
2. A origem do termo “salafista”	13
3. Características do salafismo	14
3.1. Os princípios teológicos salafistas	15
3.2. A metodologia salafista	17
3.3. O salafismo e a hermenêutica jurídica	17
Capítulo 2 – O desejo de uma relação imediata com o passado e a sua impossibilidade	
1. A questão da interpretação dos textos	20
2. A questão da validação e selecção dos <i>ahādīṭ</i>	22
Parte II – O passado exemplar: do histórico ao eterno	
Capítulo 3 – O contexto da revelação como parte da revelação	
1. A revogação de versículos do Alcorão	24
2. As “ocasiões da revelação”	29
3. Um literalismo contextualista	32
Capítulo 4 – A base epistemológica e prática da fé salafista: uma análise comparativa do fundamento da fé no salafismo e em <i>Temor e Tremor</i> de S. Kierkegaard/Johannes de <i>silentio</i> (1843)	
1. Introdução	41
2. “Acreditar em” e “acreditar que”	42
3. Submeter-se à autoridade divina	44
3.1. O carácter prático da fé de Abraão em <i>Temor e Tremor</i>	44
3.2. O carácter prático da fé salafista	49
3.3. O carácter epistemológico da fé salafista	51
4. Conclusão	55
Capítulo 5 – A visão negativa da evolução histórica: o crente salafista contemporâneo comparado com o discípulo de segunda mão em <i>Migalhas Filosóficas</i> de S. Kierkegaard/Johannes Climacus (1844)	
1. Introdução	57
2. O discípulo contemporâneo e o discípulo de segunda mão: o histórico como ocasião em <i>Migalhas Filosóficas</i>	59
3. Conclusão: o Companheiro de segunda mão	67
Conclusão	70
Tabela de transliteração	72
Bibliografia citada	73

Introdução

Em *The Qur'an, Morality and Reason* (2009), o autor sírio Muhammad Shahrur (n. 1938) declara: “The main intention of my work is to go beyond the epistemology of traditional Islamic scholarship.” (SHAHRUR 2009, p. 1) O autor propõe, para esse efeito, uma leitura contemporânea do Alcorão:

Just as in the seventh century people understood Allah's *Book* with the help of what was *then* contemporary knowledge, in the twenty-first century we must understand it with what is *now* contemporary knowledge.

(SHAHRUR 2009, p. 2)

A ideia de que o Alcorão tem de ser reinterpretado de acordo com o contexto em que é lido cria, porém, um problema de difícil resolução. Sendo o Alcorão a principal fonte que determina o conteúdo normativo da religião islâmica (resumidamente, o que é permitido e o que é proibido), a possibilidade de reinterpretar o Alcorão coloca essa mesma normatividade numa situação delicada: normas de carácter contigente pressupõem um questionamento que não é compatível com a aceitação absoluta de uma autoridade divina.

O salafismo é uma forma de responder a este problema. Certamente não será uma solução do agrado de todos, uma vez que o seu desejo é o de tornar presente o passado, não permitindo por isso a introdução de novas ideias. A característica distintiva do salafismo é a de aceitar como fontes fidedignas apenas os relatos provenientes das primeiras três gerações de muçulmanos, o que resulta numa veneração desse passado, que pretende restaurar como a religião pura, original.

O objectivo desta tese é o de mostrar que, no salafismo, o passado que diz respeito ao período da revelação do Alcorão é tratado simultaneamente como histórico e como eterno.

O percurso delineado para demonstrar esta afirmação resulta numa estrutura bipartida. Na Parte I, exponho os principais traços do salafismo (Capítulo 1), assim como a origem do problema que pretendo tratar: a relação do salafismo com o passado (Capítulo 2). O argumento salafista de que o salafismo é a forma autêntica de praticar a religião islâmica, porque se atém aos seus fundamentos (daí também serem designados

por “fundamentalistas”), assenta no pressuposto de que o passado é imediatamente acessível. Uma vez que tal não é possível, a solução salafista é a de transformar esse passado em algo supra-histórico, eterno.

Na Parte II desta tese exponho os mecanismos, a base e as consequências desse processo. O modo como o histórico é eternizado é tornado claro no Capítulo 3. No Capítulo 4 investigo a natureza da fé salafista, através de uma comparação com *Temor e Tremor* de Søren Kierkegaard (1843). A noção negativa de evolução histórica, que é a principal consequência do salafismo, é abordada no Capítulo 5, numa comparação com *Migalhas Filosóficas* de S. Kierkegaard (1844).

As obras de Kierkegaard são introduzidas nesta segunda parte como uma forma de abrir caminho para problemas, e não como uma tentativa de estabelecer uma relação sistemática entre o pensamento do filósofo e o salafismo. Deste modo, as reflexões em torno de *Temor em Tremor* pretendem evidenciar, por contraste, o carácter epistemológico da fé salafista, enquanto a comparação com *Migalhas Filosóficas* tem como objectivo entender por que razão os salafistas acreditam que o crente contemporâneo de Maomé se encontra numa posição privilegiada em relação ao muçulmano actual.

Esta tese não pretende, portanto, criticar ou defender o salafismo, nem “ir mais além”. Pretende, sim, despir o seu objecto de estudo dos aspectos que normalmente chamam mais a atenção – por se relacionarem com a realidade política e social do mundo que nos rodeia – e procurar elucidar o fundamento deste fundamentalismo.

Para a elaboração desta tese foi escolhido um autor salafista, Shaykh ‘Abd ar-Raḥmān b. Nāsir as-Sa’dī (1889-1956), saudita. Foram consultadas e citadas duas das suas obras: *Taysīr al-Karīm ar-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān* e *Risāla Laṭīfa Jāmi’a fī Uṣūl al-Fiqh al-Muhimma*. As indicações bibliográficas completas encontram-se no final da tese; doravante referir-me-ei a estas duas obras como *tafsīr* e *Risāla*, respectivamente.

Utilizei uma tradução inglesa do *tafsīr*, que citei em inglês. Trata-se de uma tradução impressa por uma editora conhecida e, por essa razão, não vi motivo para não a utilizar. No entanto, optei por não traduzir.

No que diz respeito à *Risāla*, não existe, tanto quanto pude apurar, uma tradução editada. Existe, sim, uma tradução para inglês disponível em vários *websites* (<http://www.salafipublications.com/sps/sp.cfm?subsecID=FQH01&articleID=FQH0100>

01&articlePages=1, por exemplo), que, no entanto, não me pareceu aceitável como fonte para um trabalho acadêmico. Por essa razão, procedi à tradução da *Risāla* para português, usando a referida tradução *online* como base; devo à Prof.^a Doutora Catarina Belo, da Universidade Americana do Cairo, a confrontação com o árabe, de modo que o resultado, que cito na tese, está de acordo com o original.

Dada a dificuldade de informação acerca da gênese de obras desta natureza, não foi possível determinar o ano em que a *Risāla* foi publicada pela primeira vez. No caso do *tafsīr*, a introdução da edição árabe que possuo menciona o ano de 1344 da Hégira como a data da sua primeira publicação, o que corresponde a 1925 ou 1926 do calendário gregoriano.

Utilizei um sistema de citação em que as referências inseridas no texto. No caso das obras de as-Sa‘dī e de Kierkegaard, coloquei em nota de rodapé as referências da versão original, excepto no caso da *Risāla*, em que essa questão não se coloca. Abreviei as edições originais por TAFSĪR e SKS 4.

Quando cito versículos do Alcorão em português, utilizo a tradução indicada na “Bibliografia”, que é uma edição bilingue. Por vezes, o tradutor sente necessidade de acrescentar uma palavra ou um conjunto de palavras ao original, para que o sentido do versículo fique claro para o leitor de língua portuguesa; essas palavras vêm realçadas a negrito. No *tafsīr* de as-Sa‘dī, o negrito indica a citação de uma parte de um versículo, ou seja, aquilo que usualmente se exprimiria através da inserção de aspas.

As notas de rodapé que, no contexto de citações de obras de Kierkegaard, traduzem as expressões em latim utilizadas no original não são fruto de investigação minha; são antes retiradas das traduções portuguesas das respectivas obras. Qualquer lapso é da minha inteira responsabilidade.

O sistema de transliteração foi adoptado do manual de árabe de Gérard Lecomte e Ameer Ghedira (2002, 1959) *Méthode d’arabe littéral*, Paris: Klincksieck. Por razões técnicas, o símbolo correspondente à letra ح foi substituído por ḥ.

Parte I – O salafismo e o passado

Capítulo 1 – O salafismo

1. Introdução

O termo “salafismo” designa um conjunto vasto de movimentos dentro do Islão. “Salafista” traduz realidades quase opostas: por exemplo, a corrente modernizadora, iluminista, do século XIX ou o fundamentalismo ligado ao wahhabismo saudita. Ao longo da história, podem destacar-se três movimentos salafistas:

1. O salafismo clássico de Aḥmad b. Ḥanbal¹ (m. 855) e Aḥmad ibn Taymiyya (1263-1328). As principais características desta escola são a imitação do pensamento e dos métodos dos “antepassados veneráveis”, isto é, das primeiras gerações de muçulmanos,² e a rejeição de qualquer inovação em assuntos teológicos (ABU-RABI’ 2004, p. 65). Estes salafistas acreditam que o Alcorão e a *sunna* contêm todos os princípios gerais sobre esta vida e sobre a vida após a morte. De facto, desde a sua origem, a doutrina salafista caracteriza-se pela sua posição anti-racionalista, na medida em que se baseia nas noções de aceitação, submissão e imitação. A noção de uma evolução negativa da história também se encontra já presente nesta forma de salafismo. Segundo Fahmī Jad‘ān (1998, p. 73, citado em ABU-RABI’ 2004, p. 65) o salafismo clássico é pacifista, uma vez que defende uma submissão ao *status quo* e uma posição misericordiosa em relação aos seres humanos.
2. O wahhabismo (séculos XVIII e XIX), movimento revolucionário pré-colonial na península árabe, que se baseia numa ideologia total de mudança social e política radical. Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb (1703-1792) e os seus seguidores lutaram por purificar toda uma sociedade de superstições e práticas sociais negativas (ABU-RABI’ 2004, pp. 65-66). O termo *wahhābiyya* (“wahhabismo”) possuía inicialmente uma conotação negativa. Os seus opositores procuravam denunciar a doutrina como

¹ Aḥmad b. Ḥanbal foi o fundador da escola hanbalista, uma das quatro escolas canónicas de direito sunita.

² Ver adiante, pp. 13-14.

opinião pessoal, designando o movimento pelo nome do pai do seu principal proponente, ‘Abd al-Wahhāb (PESKES 2002, p. 39), em vez de reconhecerem o nome pelo qual os wahhabistas se autodenominavam, *al-muwahhīdūn*, “os que professam a unidade e unicidade de Deus” (PESKES 2002, p. 39). As ideias de Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb foram inicialmente rejeitadas, uma vez que entravam em conflito com a corrente principal hanbalista (PESKES 2002, p. 40). O conceito de *tawḥīd* (unidade e unicidade de Deus) desenvolvido por Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb é de tal forma estrito que o autor afirma que muitos dos muçulmanos seus contemporâneos, na realidade, não podem ser considerados muçulmanos (PESKES 2002, p. 40). Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb acreditava também que as escolas de Direito eram supérfluas, uma vez que o discurso divino é, na sua opinião, claro e as injunções nele contidas foram estabelecidas de forma inequívoca e definitiva por Deus (PESKES 2002, p. 41). Depois de ser expulso de Ḥuraymilā e de al-Ūyayna, estabeleceu-se em al-Dir‘iyya, localidade controlada por Muḥammad b. Su‘ūd (PESKES 2002, p. 41). Aí estabeleceu-se a comunidade dos *muwahhīdūn*, tendo mais tarde vindo a formar-se o primeiro estado saudita (PESKES 2002, pp. 41-43).

3. O Salafismo Iluminista (*as-salafiyya at-tanwīriyya*), entre cujos representantes se contam Jamāl ad-Dīn al-Afġānī (1838-1897), Muḥammad ‘Abduh (c. 1849-1905) e Rašīd Riḍā (1865-1935). Al-Afġānī escondeu o facto de ser xiita para as suas ideias poderem ser aceites por sunitas (BENZINE 2005, p. 40), entre os quais ‘Abduh. O pensamento de ‘Abduh e do seu discípulo Riḍā deve ser enquadrado no contexto do confronto do mundo árabe com a modernidade ocidental, no século XIX, após a conquista do Egipto por Napoleão Bonaparte³ (BENZINE 2005, p. 38). Esse contacto mostrou aos árabes o atraso em que a sua sociedade se encontrava, despertando-lhes a vontade de se modernizarem (BENZINE 2005, p. 38). ‘Abduh, que se tornou grande mufti do Egipto em 1899⁴, defendeu que essa inferioridade era o resultado não apenas da falta de conhecimentos técnicos e científicos, mas também de uma perversão da doutrina religiosa (BENZINE 2005, p. 41),

³ As tropas de Napoleão Bonaparte desembarcaram em Alexandria, a 1 de Julho de 1798. Porém, deve notar-se que, ao longo de toda a história do Islão, existiram confrontos deste tipo: a expansão inicial em territórios europeus (o Al-Āndalus), as Cruzadas, a reconquista cristã, a conquista de Bizâncio pelos turcos otomanos, etc. (BENZINE 2004, p. 38)

⁴ O grande mufti de um país é o mais alto cargo em termos de lei islâmica.

advogando, conseqüentemente, um regresso a um Islão primordial como fonte inspiradora de progresso (BENZINE 2005, p. 42). Esta forma de salafismo é distinta da do salafismo clássico e da do wahhabismo, uma vez que, inspirando-se na escola mu‘tazilita⁵, defende o uso da razão, rejeitando valores salafistas clássicos como a imitação e a renúncia fatalista (BENZINE 2005, p. 41-42). As ideias de Riḍā distinguem-se das de ‘Abduh sobretudo pela sua tendência tradicionalista⁶ e pela sua aproximação aos wahhabitas e à monarquia saudita (BENZINE 2005, p. 43).⁷

Não é, contudo, apenas diacronicamente que se encontram referentes diferentes para o termo “salafismo”; sobretudo nos dias de hoje existe uma profusão de grupos salafistas, com características muito distintas. O uso contemporâneo da palavra refere-se, no entanto, ao legado hanbalita e de Ibn Taymiyya, e não ao do Salafismo Iluminista.

Segundo Ghālī Shukrī, se considerarmos apenas as sociedades árabes actuais, podemos distinguir pelo menos quatro tipos diferentes de salafismo:

1. um salafismo popular que depende de cultura oral;
2. um salafismo institucionalizado ou um “Islão Oficial”, como o wahhabismo da Arábia Saudita;
3. um salafismo reformista, como o de Muḥammad ‘Abduh no Egipto;
4. e, por fim, um salafismo “*iḥwān*”⁸, que defende a criação de um Estado Islâmico, cujo modelo seria o do califado Rašīdūn, isto é, o dos primeiros quatro califas (Ghālī Shukrī 1994, pp. 210-217, citado em Abu-Rabi‘ 2006, p. 68).

⁵ Os mu‘tazilitas eram um grupo religioso fundado em Baṣra na primeira metade do segundo século da era islâmica por Wāṣil b. ‘Aḡā’ (m. 748), tendo-se tornado posteriormente uma das mais importantes escolas teológicas do Islão (GIMARET 1993, p. 783). As ideias mu‘tazilitas devem-se em grande parte não ao Alcorão, mas à filosofia grega e às próprias especulações dos filósofos mu‘tazilitas, formando um sistema que se pode caracterizar como racionalista (GIMARET 1993, p. 792).

⁶ Em inglês, o termo utilizado neste contexto é *traditionist*, por oposição a *traditionalist*. A diferença reside no facto de *traditionist* se referir especificamente à doutrina segundo a qual as narrações acerca dos ditos e dos actos do Profeta Maomé, que surgiram no segundo século da era islâmica, possuem valor probativo em questões de Direito islâmico, enquanto o termo *traditionalist*, que se traduz em português por “tradicionalista”, é geralmente denotado com “pessoa que acredita na supremacia do que é produto da tradição”, ou, ainda, “pessoa partidária do tradicionalismo [doutrina filosófica nascida em França depois da revolução] ” (DICIONÁRIO, p. 3600). Não obstante, e por não querer introduzir um neologismo, utilizarei doravante o vocábulo português “tradicionalista” com o mesmo sentido que o inglês *traditionist*.

⁷ O tema desta tese não inside de todo sobre esta forma de salafismo.

⁸ O termo *iḥwān* significa “irmãos” ou “membros de uma ordem” (WEHR, p. 11). Neste contexto, refere-se à Irmandade Muçulmana, como comprova uma afirmação anterior do autor: “In the minds of the political elite in the Arab world, religion played a significant role either as a means of support (that is, the

Apesar desta diversidade, pretendo aqui definir o salafismo como *um único* objecto de estudo. Por essa razão, não utilizarei os termos “salafismo” e “salafista” para designar nem o conjunto dos grupos salafistas existentes nem uma corrente em particular. Explorarei, sim, um núcleo comum de características que sobressai dos movimentos que tenho vindo a enumerar, exceptuando aquele que se designa por *Salafismo Iluminista*. Desta forma, sempre que utilizar vocábulos como “salafismo” e “salafista”, terei em mente um grupo heterogéneo, mas que me interessa naquilo que possui em comum.

Parto, deste modo, da seguinte afirmação de Bernard Haykel em “On the Nature of Salafi Thought and Action” (2009, p. 35): “It is important to understand Salafis as constituting a group that defines its reformist project first and foremost through credal tenets (i.e., a theology).”⁹ É necessário, portanto, entender em que consiste o projecto reformador salafista e, também, em que consistem os seus princípios teológicos doutrinários. No entanto, interessa, antes de mais, compreender de onde surgiu a designação “salafista”.

2. A origem do termo “salafista”

A expressão árabe *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* (“os antepassados veneráveis”) (WEHR, p. 493) refere-se às três primeiras gerações de muçulmanos.¹⁰ Por terem sido testemunhas directas da fundação do Islão, são consideradas como exemplo para as gerações futuras. Uma narração acerca da vida do Profeta afirma que este terá dito:

The best people are those of my generation, and those who will come after them (the next generation), and then those who will come after them (i.e. the next generation), and after them will come people whose witness will precede their oaths, and whose oaths will precede their witness.

traditional official intelligentsia) or as a form of political opposition, especially with the Muslim Brotherhood movement (the Ikhwān).” (Abu-Rabi‘ 2006, p. 9)

⁹ Também Wiktorowicz (2006, p. 207) afirma que existe uma base comum a todas as essas correntes, um credo religioso que se traduz num conjunto de princípios e num método que lhes permite aplicar as suas crenças religiosas a problemas contemporâneos.

¹⁰ A primeira geração compreende os Companheiros do Profeta, que morreram, na sua maioria, antes de 690 d. C.; os seguidores (*tābi‘ūn*), que receberam os ensinamentos directamente dos Companheiros e que constituem a segunda geração, morreram por volta de 750 d. C.; e a terceira geração, estende-se até cerca de 810 d. C. (MEIJER 2009, p. 3n).

Haykel (2009, p. 38) afirma que o nome e adjetivo *salafī*¹¹ (“salafista”) é um *vintage* pré-moderno (e não um neologismo do final do século XIX) que se refere a um grupo teológico conhecido como o *ahl al-ḥadīth*. O termo diz respeito a uma disputa antiga entre “as pessoas da tradição” (*ahl al-ḥadīth*) e as “pessoas da opinião” (*ahl ar-ra’i*). Os tradicionalistas surgiram no século VIII como movimento de oposição às primeiras Escolas de Direito, nas quais era exercida uma forma de ciência jurídica que privilegiava métodos racionais e a livre formação de opinião (KÜNG 2004, p. 316). Os tradicionalistas apresentavam narrações escritas (*aḥādīth*, sing. *ḥadīth*¹²), testemunhos directos das palavras ou dos actos do Profeta, herdados através de uma cadeia ininterrupta de narradores (*isnād*) (SCHACHT 1964, p. 35). Embora esta disputa se tenha estendido sobre a maior parte do segundo século da Hégira, é evidente que o sucesso dos tradicionalistas estava garantido, uma vez que invocavam a autoridade do Profeta, a mais alta após o Alcorão.

Porém, o conhecimento acerca da origem do termo *salafista* não é, de longe, suficiente para caracterizar esse núcleo comum entre as várias correntes salafistas, que é o meu objecto de estudo. É necessário analisar também os traços distintivos que são comuns às correntes salafistas.

3. Características do salafismo

Éric Chaumont (1997, p. 900) afirma que a concepção de que existe um modelo de comunidade algures no passado é comum a todo o Islão. O autor identifica duas interpretações antitéticas desse passado.

A primeira dessas atitudes é designada por Chaumont (1997, p. 900) por “tradicionalismo genuíno”, uma confiança no passado que tende a neutralizar os efeitos da evolução causados pela tensão entre um passado ideal e um presente real. Chaumont (1997, p. 900) distingue, no entanto, um outro movimento, que designa por *salafīyya*, que se esforça por concretizar mudanças — vistas como alterações necessárias face a

¹¹ Segundo Haykel (2009, p. 38), o termo pode ser encontrado nas obras de Ibn Taymiyya e nas de outros autores pré-modernos.

¹² O termo *ḥadīth* também é utilizado para designar a totalidade de narrações existentes, isto é, o *corpus* de *aḥādīth* (ver KÜNG 2004, p. 314), que exprime a *sunna* do Profeta, i. e., aquilo que ele disse ou fez. Doravante, a palavra será utilizada nestas duas acepções. O contexto tornará claro qual o significado em causa.

inovações, *bida'* (sing. *bid'a*) —, de forma a restaurar o passado dos “antecessores veneráveis”.

Do que disse anteriormente, ficou claro que esse segundo movimento que Chaumont menciona não é um único movimento, mas sim uma pluralidade de correntes. No entanto, o autor identifica o desejo de restaurar o passado dos “antecessores veneráveis” como a essência do salafismo, ou seja, esse desejo é o centro desse núcleo que estou a descrever. Existem, porém, outros elementos que os vários tipos de salafistas partilham, sobretudo ao nível da sua teologia, e também no respeitante à metodologia que adoptam.

3.1. Os princípios teológicos salafistas

Wiktorowicz (2006, p. 207) identifica dois aspectos fundamentais no credo salafista: o conceito de *tawhīd* e a rejeição do papel da razão na interpretação religiosa.

a) A teologia salafista: o conceito de *tawhīd*

No núcleo da fé salafista encontra-se uma ênfase particular dada ao conceito de *tawhīd*. Inclui três categorias distintas (HAYKEL 2009, p. 39; WIKTOROWICZ 2006, pp. 208-209):

1. *tawhīd ar-rubūbiyya* (a Unidade de Senhoria): a crença de que Deus é a única divindade existente, que se exprime através da *ṣahāda* (profissão de fé): “Não há deus para além de Deus.”;
2. *tawhīd al-'ulūhiyya* (a Unidade de Divinidade): a crença de que apenas Deus tem o direito de ser adorado;
3. *tawhīd al-'asmā' wa-l-ṣifāt* (a Unidade dos Nomes e Atributos): a crença de que Deus é o único criador e soberano do Universo; de que não partilha características nem poderes com humanos nem com nenhuma outra criatura.

b) A rejeição do uso da razão

Na realidade, a discussão acerca do papel da razão na religião é muito antiga no Islão. Para entendermos a raiz desta questão, será útil um breve sumário sobre a disputa histórica acerca da natureza dos atributos divinos. Ao longo de todo o Alcorão, existem

referências aos nomes e aos atributos de Deus, em que são utilizados nomes e adjectivos normalmente utilizados para descrever humanos (WIKTOROWICZ 2006, p. 210-211), como em 48:10 (ALCORÃO, p. 849): “A mão de Allah está sobre suas mãos.”

Porém, o Alcorão proíbe, ao mesmo tempo, o antropomorfismo¹³ (WIKTOROWICZ 2006, p. 211). No século VIII surgiu um debate em que se delinearam duas formas diferentes de resolver esta tensão (WIKTOROWICZ 2006, p. 211). Por um lado, racionalistas como os mu‘tazilitas, influenciados pela filosofia grega e cristã, construíram argumentos lógicos, cujo ponto central era o de que razão e revelação não podiam contradizer-se, propondo que os atributos divinos fossem lidos de forma metafórica (WIKTOROWICZ 2006, p. 211), de maneira a não poderem ser considerados características antropomórficas. Por outro lado, grupos como os hanbalitas entendiam que a palavra de Deus não podia ser lida metaforicamente: para eles, os atributos encontravam-se para além do alcance da razão humana, devendo, por isso, ser entendidos sem se recorrer à faculdade humana da razão, necessariamente limitada (WIKTOROWICZ 2006, p. 211).

Para os salafistas, os mu‘tazilitas (e, mais tarde, os acharitas) são o exemplo perfeito do desvio causado pelo uso da razão, uma vez que negam (pelo menos parcialmente) os atributos divinos, ou seja, rejeitam parte do *tawhīd* (WIKTOROWICZ 2006, p. 211). Do ponto de vista salafista, uma das maiores ameaças ao Islão puro é o uso da razão humana e da lógica ao lidar com as fontes originais (WIKTOROWICZ 2006, p. 210). Os salafistas agem como se os textos não necessitassem de interpretação; na realidade, não existe espaço para a interpretação neste sistema, onde, nas palavras de Wiktorowicz, o especialista se vê limitado a um manuseamento dos textos divinos (WIKTOROWICZ 2006, p. 210). Deste modo, os salafistas afirmam evitar um processo de escolha e valoração de provas textuais — ou seja, de interpretação — que traduza interesses humanos em vez de levar à descoberta da verdade (WIKTOROWICZ 2006, p. 210).

A rejeição do uso da razão é um aspecto relacionado com aquilo em que os salafistas acreditam, mas que também tem implicações respeitantes à sua metodologia ao lidar com os textos sagrados. A fidelidade absoluta ao Alcorão e à *sunna* também é uma característica salafista que deve ser enumerada como parte constituinte do seu núcleo comum.

¹³ Ver 42:11 e 112:1-4 (ALCORÃO, p. 797 e p. 1059, respectivamente).

3.2. A metodologia salafista: a fidelidade ao Alcorão e à *sunna*

A uma rejeição do uso da razão na interpretação das fontes textuais corresponde, metodologicamente, uma absoluta fidelidade ao Alcorão e à *sunna*. Esta deve ser vista como uma forma de proteger o *tawhīd* (WIKTOROWICZ 2006, p. 209): o profeta Maomé, retratado através da *sunna*, é o modelo central no credo salafista, representando o muçulmano exemplar, aquele que praticou *tawhīd* puro (WIKTOROWICZ 2006, p. 209). Os Companheiros do Profeta e as duas gerações subsequentes também são tidos como fontes fidedignas, precisamente por terem sido contemporâneos de Maomé, ou seja, por terem testemunhado directamente a sua vida, estando assim numa posição privilegiada ao narrarem as palavras e os actos do Profeta (WIKTOROWICZ 2006, p. 209).

Os salafistas acreditam que o recurso a quaisquer outras fontes resultará num desvio (WIKTOROWICZ 2006, p. 209). Por essa razão, a maior preocupação dos salafistas é a de evitar a introdução de inovações (*bida'*), isto é, de crenças ou acções não presentes no Alcorão ou na *sunna*.

3.3. O salafismo e a hermenêutica jurídica

O salafismo opõe-se a uma legislação secular. Os salafistas encontram provas textuais que confirmam que a legislação humana é inferior à de Deus, apoiando-se em versículos como 11:87: “Disseram: ‘Ó Chu‘aib! Tua oração te ordena que deixemos o que o que nossos pais adoravam, ou **que deixemos** de fazer de nossas riquezas o que quisermos? Por certo, tu, tu és o clemente, o assisado.” (ALCORÃO, p. 360)

Já afirmei que os salafistas ensinam que é necessário regressar aos fundamentos do Islão, o Alcorão e a *sunna*. Porém, quanto à posição a adoptar em relação às quatro escolas de Direito sunitas (*maḏāhib*, sing. *maḏhab*), os salafistas dividem-se. O que está em questão é se devem seguir os ensinamentos de uma escola, ou se devem praticar *ijtihād* (raciocínio independente)¹⁴ (HAYKEL 2009, p. 42).

O principal foco de divergência parece residir no facto de os wahhabitas seguirem a escola hanbalita, enquanto outros salafistas criticam o fundador do

¹⁴ A abertura à *ijtihād*, contudo, não implica que a rejeição do uso da razão, anteriormente discutida, seja posta em causa. Esta distinção será abordada no Capítulo 2.

movimento wahhabita, Ibn al-Wahhāb, por não ter desenvolvido nos seus escritos o conceito de *ijtihād*.

A maioria dos salafistas opõe-se à adesão a uma escola de Direito, uma vez que estas, segundo eles, constituem uma inovação (HAYKEL 2009, p. 45). Idealizam um sistema futuro em que existirá um número suficiente de *mujtahidūn* (sing. *mujtahid* aquele que pratica *ijtihād*) vivos, em vez de manuais de doutrina a serem decorados (HAYKEL 2009, p. 45).

Num pequeno texto sobre teoria do Direito islâmico (*uṣūl al-fiqh*), cujo título é *Risāla Laṭīfa Jāmi‘a fī Uṣūl al-Fiqh al-Muhimma*, o autor saudita ‘Abd ar-Raḥmān ibn Nāṣir as-Sa‘dī (1889-1956) (2013) apresenta a sua posição relativamente a esta questão:

Os assuntos são de dois tipos: [i] Aqueles acerca dos quais os sábios chegaram a acordo. Deste modo, aqui é necessário imaginar e conceber, e estabelecer a prova conformemente depois julgar de acordo com isso, depois de conceber e deduzir. [ii] Aquilo sobre o qual os sábios discordaram. Aqui é necessário responder à prova das diferentes opiniões. Este é o direito do *mujtahid* [aquele que é capaz de empregar raciocínio independente, *ijtihād*] e do *mustadill* [aquele que é capaz de empregar o raciocínio indutivo, *istidlāl*]. Quanto ao *muqallid* [o seguidor cego, que segue *taqlīd*], o seu dever é o de perguntar às Pessoas do Conhecimento. E *taqlīd* [tradição] é: a aceitação do que alguém diz sem apresentação de prova. Deste modo, aquele que é capaz de raciocínio indutivo deve exercer *ijtihād* (esforço pessoal/raciocínio independente) e *istidlāl* (dedução/inferência). E quanto àquele que é incapaz, deve recorrer a *taqlīd* e perguntar; como Allah mencionou ambas as situações na Sua Afirmação: “Então, interrogai os sábios da Mensagem, se não sabeis.” (Sura Al-Anbiya', 21:7)¹⁵ E Allah é quem sabe. (pp. 43-44)

As-Sa‘dī defende, portanto, que é obrigatório seguir a opinião dos sábios, se esta for consensual. Porém, para os casos em que não existe consenso, Al-Sa‘dī afirma que quem for capaz de praticar raciocínio independente, deve fazê-lo; quem não for, deve perguntar a quem sabe. Uma vez que, como veremos adiante, o raciocínio independente (*ijtihād*) não é uma forma de livremente usar a razão, é aqui subentendido que ninguém deve emitir uma opinião acerca de um determinado assunto a não ser que esteja

¹⁵ ALCORÃO, p. 516.

suficientemente treinado no manuseamento dos textos, de forma a não deixar que a sua própria opinião ou os seus erros, por ignorância, o previnam de obter um resultado que não seja “verdadeiro”. Al-Sa’dī exprime, *in nuce* e de forma indirecta, o desejo de uma relação imediata com os textos, o que é, como se verá adiante, o reflexo do desejo salafista de uma relação imediata com o passado.

Capítulo 2 – O desejo de uma relação imediata com o passado e a sua impossibilidade

1. A questão da interpretação dos textos

O raciocínio independente da *ijtihād* jurídica não deve ser confundido com o uso da razão acima mencionado, que os salafistas evitam. A *ijtihād* salafista não implica uma abertura a argumentos de natureza lógica; o *mujaḥid* continua obrigado a ater-se às fontes textuais. Este tipo de raciocínio é independente apenas na medida em que não obriga o jurista a seguir uma escola de Direito.

No entanto, a escolha de determinados textos (versículos do Alcorão e *aḥādīṭ*) como argumentos jurídicos constitui, em si, uma forma de usar argumentos racionais. A pretensão salafista de não praticar qualquer tipo de interpretação (ou seja, de apresentar argumentos objectivos) é puramente ideológica: é impossível ler textos de uma forma objectiva ou neutra.

Segundo os salafistas, quem constrói o melhor argumento jurídico não é quem é capaz de apresentar uma interpretação mais convincente dos textos. O que está em causa num argumento dessa natureza é a capacidade de citar os textos adequadamente. O debate interpretativo é colocado em segundo plano, tornando-se evidente a hegemonia de uma única interpretação. Porém, como Stanley Fish afirma, em “What makes an Interpretation Acceptable?” (1980, p. 340), quando uma interpretação se sobrepõe a outra, não quer dizer que a primeira esteja mais próxima dos factos; quer dizer, sim, que é da perspectiva das suas pressuposições que os factos estão agora a ser especificados. Os salafistas, contudo, reivindicam que nem sequer interpretam, que apenas apresentam factos; ou seja, que, para eles, não existem pressuposições. No entanto, o jurista salafista não lida apenas com factos. Esta é uma conclusão a que se consegue chegar comparando várias afirmações de as-Sa’dī, começando por algo que escreve na *Risāla* (2013, p. 24):

Assim, tudo o que constitua um benefício puro ou preponderante é prescrito pelo Legislador enquanto obrigação ou acção preferencial. Tudo o que constitua uma acção corrupta pura ou preponderante é proibido pelo Legislador de forma absoluta ou enquanto repreensão. Este princípio fundamental engloba todas as

acções prescritas ou proibidas pelo Legislador.

Na introdução à sua exegese do Alcorão, *Taisīr al-Karīm ar-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān* [“A Simplificação do Mais Nobre, do Mais Misericordioso, no Comentário das Palavras do Mais Benevolente”, doravante designado por *tafsīr*, port. “interpretação, comentário” (WEHR, p. 835)], as-Sa’dī reitera a mesma ideia: “[...] He does not command but justice, generosity, and piety. He only prohibits the worldly and religiously harmful things.” (AL-SA’DĪ 2012, p. xx)¹⁶

Estas duas citações provam que a lei divina não é completamente desprovida de um contexto racional. É verdade que não indicam claramente se: (i) Deus proíbe algo, porque esse algo é mau¹⁷; (ii) Deus proíbe algo e, ao proibi-lo, torna-o mau; ou (iii) Deus proíbe algo e, ao proibi-lo, torna evidente que é mau. Porém, quer a acção se *tenha tornado* proibida por ser inerentemente má, quer *se tenha tornado* má por ter sido proibida, o certo é que, segundo As-Sa’dī, a acção *é* proibida, porque é má. Existe, portanto, uma razão, ou fundamento, para a proibição.

O seguinte parágrafo da *Risāla* mostram ainda que o papel do jurista não se resume ao de um manuseador de textos:

Em relação àquelas acções que o Legislador permitiu e sancionou, estas por vezes levam àquilo que é bom e, por isso, juntam-se àquelas acções que foram prescritas; se levam ao mal, são adicionadas às acções que são proibidas. Este é um grande princípio, Segundo o qual os meios são julgados da mesma maneira que os fins.

(AS-SA’DĪ 2013, p. 24)

Ao seleccionar os textos que servem de prova para um determinado parecer, o jurista salafista inevitavelmente insere o seu raciocínio num contexto racional, uma vez que tem de decidir quais as acções que, apesar de inicialmente permitidas, se tornam proibidas, por serem o meio para a concretização de uma acção proibida. Concluo, assim, que a escolha de textos para a construção de argumentos jurídicos está intrinsecamente ligada a um processo racional e que, por isso, a vontade salafista de

¹⁶ TAFSĪR, p. 29.

¹⁷ Esta é a posição racionalista, mu‘tazilita.

querer entender os textos sem qualquer tipo de contribuição por parte da subjectividade do leitor não pode corresponder a uma prática real.

Não existe acesso imediato à lei divina, porque não se pode excluir a razão desse processo. Esta impossibilidade traduz-se numa tensão que é fundamental no salafismo: por um lado, um desejo de permanecer fiel ao passado, através das fontes textuais; por outro lado, o facto de só se poder aceder ao passado através de textos, o que implica uma interpretação dos mesmos e o uso da razão, impossibilitando essa relação imediata com o passado que o salafismo idealiza.

2. A questão da validação e selecção dos *aḥādīṭ*

Há que ter em conta um problema central que se prende com a questão da veracidade do *ḥadīṭ*. Joseph Schacht (1964), seguindo a linha crítica dos orientistas modernos liderados por Ignaz Goldziher, que submeteram os *aḥādīṭ* a uma crítica histórica radical (BERG 2000, p. 219), escreve:

Os Tradicionalistas produziram declarações ou “tradições” detalhadas que reivindicavam ser relatos de testemunhas oculares das palavras ou dos actos do Profeta, transmitidos por uma cadeia ininterrupta (*isnād*) de pessoas fidedignas. Dificilmente qualquer destas tradições, no que diz respeito a assuntos de lei religiosa, pode ser considerada autêntica; estas foram postas a circular, sem dúvida pelos motivos mais nobres, pelos próprios Tradicionalistas a partir da primeira metade do segundo século. (p. 34)

Desenham-se, deste modo, duas posições opostas, que podem ser designadas por “posição céptica” e “posição tradicional”, entre as quais existe uma discussão muito extensa, que diz respeito sobretudo à *isnād*, isto é, à parte do *ḥadīṭ* que consiste na citação da cadeia de transmissores do *ḥadīṭ*. A discussão é interminável, porque se baseia em pressupostos, que são diferentes para cada um dos lados. Herbert Berg (2000, p. 226) formula o problema de uma forma muito perspicaz:

Os cépticos vão continuar a rejeitar a evidência das cadeias de transmissão (*isnād*) e pressupor que estas encobrem a verdadeira origem do texto (*matn*). Esta origem seria normalmente muito mais tardia do que afirma a cadeia de transmissões, uma

vez que a função da cadeia é exactamente essa: projectar o texto no passado. Por outro lado, os académicos optimistas continuariam a pressupor a evidência da cadeia de transmissões, que se pressupõe que transmita informação útil e autêntica na esmagadora maioria dos casos. Toda e qualquer conclusão daqui resultante será um produto dos pressupostos em que elas se baseiam.¹⁸

A veracidade dos *aḥādīṭ* não pode ser provada, uma vez que se baseia num pressuposto: o de que a cadeia de transmissores, que pretende ser a *prova* de que o *hadīṭ* é histórico, deve ser tomada como verdadeira. Porém, não pode tampouco ser refutada, uma vez que a posição céptica também se baseia num pressuposto: o de que a cadeia de transmissores deve ser tomada como o mecanismo artificial através do qual a os tradicionalistas *constroem* a pseudo-historicidade de um *hadīṭ*. Esta é uma conclusão importante que permite que se afirme que a relação do salafismo com o passado possui uma ambiguidade que lhe é muito própria, uma vez que não existe a possibilidade de aceder a esse passado imediatamente, sem pressupostos, embora seja esse o ideal desejado.

Esta tensão produz consequências e revela aspectos fundamentais da fé salafista, que serão analisados na segunda parte deste trabalho.

¹⁸ Esta citação encontra-se em KÜNG 2012, pp. 318-319, tradução de Lino Marques que reproduzi aqui.

Parte II – O passado exemplar: do histórico ao eterno¹⁹

Capítulo 3 – O contexto da revelação como parte da revelação

A relação imediata que o salafismo pretende estabelecer com o passado baseia-se numa forma particular de entender o papel do contexto da revelação, isto é, o conjunto de circunstâncias que, durante o período da revelação do Alcorão, tiveram alguma influência nesse mesmo processo de revelação.

Uma forma de introduzir esta problemática é através da questão da existência de versículos revogados no Alcorão, uma vez que evidencia o modo como o contexto da revelação é indissociável do próprio texto.

1. A revogação de versículos do Alcorão

Alguns versículos do Alcorão apresentam contradições entre si, tal como existem também *aḥādīṭ* que contradizem outros *aḥādīṭ*, ou que contradizem o Alcorão. Este facto é complexo do ponto de vista exegético, e a discussão em torno do conceito de revogação (*nash*) é um tema que percorre toda a história do Islão²⁰. As-Sa‘dī explica na *Risāla* (2013) o modo como procede quando encontra textos contraditórios:

Entre os textos encontram-se os revogatórios e os revogados. São poucos os textos revogados no Alcorão e na *sunna*. Sempre que haja a possibilidade de harmonizar dois textos, com a possibilidade de se agir de acordo com cada um na sua circunstância particular, então é obrigatório fazê-lo. Não se pode recorrer à revogação, excepto com um texto do Legislador, ou uma contradição aparente entre dois textos autênticos em relação aos quais não há forma possível de resolver esta contradição de modo a que se aja de acordo com cada texto na sua circunstância particular. Neste caso, o texto posterior revoga o anterior. (p. 32)

¹⁹ Ao longo desta parte serão utilizados como exemplo alguns versículos corânicos, nomeadamente os que dizem respeito à proibição do consumo de bebidas alcoólicas (2:219, 4:43 e 5:90-91) e o versículo 4:34, que introduz a questão de ser permitido ao marido muçulmano bater na esposa.

²⁰ A este propósito ver, por exemplo, John Burton (2001), “Abrogation”, in *Encyclopaedia of the Qur’ān*, editado por Jane Dammen McAuliffe, vol. 1, Leiden, Boston, Londres e Colónia: Brill, pp. 11-19.

Convém, antes de mais, esclarecer que o tipo de revogação a que me refiro é a revogação no contexto de uma única revelação, nomeadamente, no Alcorão. Muhammad Shahrur (2009, p. 18), por exemplo, defende a existência de revogação entre as várias revelações (a de Moisés, Jesus, Maomé), mas opõe-se àqueles que afirmam que existem versículos revogados no Alcorão. O autor explica a origem deste princípio exegético, com o qual não concorda. O facto de o profeta Maomé ter, por exemplo, proibido a visita a túmulos de familiares e, mais tarde, ter voltado a permitir essa mesma prática causa confusão a quem confere a isso “significância legislativa” (SHAHUR 2009, p. 102), e levou a que os eruditos inventassem um sistema de revogações na *sunna*, que transpuseram para os versículos do Alcorão (SHAHUR 2009, pp. 102-103). A ideia de resolver deste modo as contradições entre versículos surgiu, segundo o autor, a partir de uma valorização excessiva da *sunna*. Shahrur sublinha que a prática de recolher narrações acerca da vida do Profeta é um desenvolvimento relativamente tardio no Islão; por isso, quem coloque a *sunna* ao mesmo nível do Alcorão estará implicitamente a afirmar que Deus revelou uma religião incompleta (SHAHUR 2009, p. 81).²¹

Essa valorização da *sunna*, que Shahrur denuncia como excessiva, é precisamente aquilo que, num tom menos acusatório, pretendo analisar como uma valorização do contexto da revelação ao ponto de não ser dissociável do próprio texto. A proibição do consumo de bebidas alcoólicas é um bom exemplo de uma proibição que foi revelada, segundo a exegese tradicional, através de versículos sucessivamente revogados:

1. 2:219: Perguntam-te pelo vinho e pelo jogo de azar. Dize: “Há em ambos grande pecado e benefício para o homem, e seu pecado é maior que seu benefício.” E perguntam-te o que devem despendar. Dize: “O sobejo.” Assim, Allah torna evidentes, para vós, os sinais, para refletirdes

(ALCORÃO, p. 59)

²¹ Segundo Shahrur (2009, p. 109), aquilo que Maomé disse ou fez não deve ser imitado como se se tratasse de uma lei divina, mas sim como o exemplo perfeito de como aplicar a lei divina a um determinado contexto.

2. 4:43: Ó vós que credes! Não vos aproximeis da oração, enquanto ébrios, até que saibais o que dizeis, nem mesmo enquanto junub [estado de impureza em que a pessoa deve manter-se afastada dos lugares de oração] — excepto quando em viagem — até que vos banheis completamente. [...]

(ALCORÃO, p. 135)

3. 5:90-91: Ó vós que credes! O vinho e o jogo de azar e as pedras levantadas **com o nome dos ídolos** e as varinhas da sorte não são senão abominação: ações de Satã. Então, evitai-as na esperança de serdes bem-aventurados. / Satã deseja, apenas, semear a inimizade e a aversão, entre vós, por meio do vinho e do jogo de azar, e afastar-vos da lembrança de Allah e da oração. Então, abstervos-eis **disso**?

(ALCORÃO, p. 191)

Cada um destes versículos é revogado pelo seguinte. No final, prevalece uma proibição absoluta do consumo de bebidas alcoólicas (e, segundo as-Sa'dī, de qualquer estupefaciente²²). No seu *tafsīr* [exegese do Alcorão], as-Sa'dī (2012) expõe a génese desta proibição:

In the early days of Islam the consumption of alcohol was not forbidden; afterwards Allah gave an indication of its illicitness with the following decree, [2:219]²³.

After some time, Allah issued the prohibition of coming to the daily prayers while inebriated, as indicated in the current noble verse. Afterwards, Allah declared the absolute forbiddance of drinking alcohol at all times through the revelation of the verse, [5:90]²⁴. (p. 369)²⁵

A exegese de as-Sa'dī (2012) do versículo 2:219 mostra que o mecanismo de revogação subjacente a estes três versículos assenta sobre a ideia de que cada um dos versículos foi revelado como resposta a um determinado contexto:

²² O autor defende que a proibição do consumo de vinho implica, por analogia, o consumo de qualquer substância estupefaciente.

²³ Os números entre parêntesis rectos indicam o versículo citado. Optei por não o reproduzir, uma vez que os três versículos que al-Sa'dī cita se encontram reproduzidos acima, em português.

²⁴ Ver nota 23 acima.

²⁵ TAFSĪR, p. 179.

Allah, addressing the Prophet, says that the faithful **ask you concerning** the ruling of **intoxicants and gambling**. In the pre-Islamic era and in early days of Islam both were in use, so it seems that some doubts arouse in their [the Companion's] minds regarding alcohol and gambling, so they asked about Allah's commandments concerning them. Thus, Allah ordered His Prophet to clarify to them both the benefits and the harms of drinking alcohol and gambling, so that this clarification may become the preamble for their forbiddance and their abandonment. Hence, Allah explained the detriments of drinking alcohol and gambling [...]. All these detriments are so evil that they overcome the negligible benefits [...].

This explanation was [not only] a lesson but also an eye-opener for them, because a person who has intelligence will always prefer a thing that has more benefit and less harm. (p. 157)²⁶

Este conjunto de afirmações é particularmente relevante, porque, para além de mostrar claramente que a revelação destes versos foi uma resposta a determinados acontecimentos, nomeadamente às perguntas colocadas pelos Companheiros do Profeta, responde também à questão deixada em aberto no Capítulo 2 acerca da natureza de uma proibição divina. Recordo que o problema tem a ver com a passagem anteriormente citada nas pp. 20-21. Neste contexto, considere três hipóteses: (i) Deus proíbe algo, porque esse algo é mau; (ii) Deus proíbe algo e, ao proibi-lo, torna-o mau; ou (iii) Deus proíbe algo e, ao proibi-lo, torna evidente que é mau. Torna-se agora evidente que a segunda possibilidade deve ser posta de parte, precisamente porque, para as-Sa'dī, existem proibições graduais, como se torna inegável através de uma outra passagem do seu comentário ao mesmo versículo (2:219):

But, since they were habitual in [their] drinking alcohol and gambling for such long period, it was difficult for them to immediately cease from these bad habits. Hence, Allah sent this verse first to [gradually] implement His commandment about these evil acts. This verse is a preface for another verse appearing at another place in the Qur'an, [5:90-1]²⁷.

²⁶ TAFSĪR, p. 98.

²⁷ Ver nota 23 acima.

Não faz sentido, portanto, entender uma proibição divina, segundo este enquadramento, como algo que determine que uma acção é má, uma vez que isso implicaria que Deus, ao revelar versículos que (segundo os exegetas) se revogam, estaria a mudar de ideias quanto à Sua lei, e não a implementá-la gradualmente, como as-Sa‘dī afirma na passagem acima citada.

Esta revelação gradual concretiza-se, portanto, em três fases. Contudo, os fundamentos da proibição — os malefícios dos estupefacientes — são os mesmos nos três versículos, o que mostra que, por um lado, esses fundamentos têm de ser anteriores à proibição. Por outro lado, as várias fases da revelação estão localizadas em diferentes pontos no tempo, e relacionam-se directamente com o contexto da revelação: o início da revelação é a resposta a uma pergunta directa da comunidade dos crentes, e as fases posteriores da revelação correspondem a uma adaptação ao nível de receptividade por parte dessa mesma comunidade. A ligação da proibição ao seu fundamento é mais nítida no versículo 4:43, em que o consumo de bebidas alcoólicas é proibido antes da oração:

Allah forbids His faithful servants from offering prayers while in the state of insobriety, until and unless they regain their senses and comprehend what they are uttering [in the prayer]. [...] Trying to offer the prayer is prohibited in this state, due to the fact that an inebriated person is not in his senses and does not comprehend what he is doing, so any prayer — or any act of worship — offered by him is unacceptable.

(AS-SA‘DĪ 2012, p. 369)²⁹

As-Sa‘dī (2012) acrescenta também que a proibição de consumo de bebidas alcoólicas é mais forte durante o período da oração:

The forbiddance [of drinking alcohol] increases even more during the times of prayer. This is because it implies a great deviation and makes it impossible to attain the real objective of the prayer, its essence, and its spirit, which is the presence of the heart and mind [in the prayer] and humility before Allah. Alcohol

²⁸ TAFSĪR, p. 98.

²⁹ TAFSĪR, p. 180.

is a cause of making the user's heart and mind senseless, and stops him from the remembrance of Allah, and offering the prayer. (p. 369)³⁰

A ideia de que os versos posteriores revogam os anteriores assenta na pressuposição de que a sequência temporal segundo a qual foram revelados é determinante. Da exegese dos versículos torna-se também claro que existe um fundamento para a sua revelação: o exemplo mais perfeito é precisamente o facto de o álcool não permitir que a pessoa faça a oração correctamente e, daí, ser necessário proibir o consumo de álcool antes da oração. A proibição prende-se, portanto, com o seu fundamento, o que, no caso de uma proibição, é o conjunto dos malefícios causados pela prática da acção proibida. A revogação de uma proibição não se prende com uma alteração desses fundamentos, mas sim com a necessidade de adaptar o conteúdo da proibição ao contexto da revelação (por exemplo, a interrogação inicial dos crentes e o problema do consumo de álcool antes das orações). Para se compreender a proibição do consumo de álcool, não basta entender os versículos que tratam deste assunto, uma vez que estes são contraditórios entre si. É necessário entender o fundamento e a génese da proibição. O texto, i. e. os versículos, e o contexto em que foram revelados são inseparáveis.

2. As “ocasiões da revelação”

As “ocasiões da revelação” (*asbāb an-nuzūl*) são relatos, cuja origem é geralmente atribuída aos Companheiros do Profeta; o seu conteúdo especifica a causa, o tempo e o local da revelação de uma parte do Alcorão, normalmente um versículo (RIPPIN 2003, p. 569).

Existem pressupostos acerca do processo de revelação que se encontram subjacentes a este material. O Alcorão, segundo a fé muçulmana, foi revelado gradualmente ao longo de pouco mais de vinte e dois anos (entre 609 e 632 d. C.), tendo os exegetas, por isso, abordado o texto corânico através do contexto da vida do Profeta (RIPPIN 2003, p. 569). Deste modo, surgiu a ideia de que algumas partes do Alcorão seriam respostas ou reflexos de situações da vida do Profeta (RIPPIN 2003, p. 569).

Partindo do princípio de que um versículo foi revelado num determinado contexto, o conhecimento do contexto passa a ser fundamental para uma interpretação

³⁰ TAFSĪR, p. 180.

correcta desse mesmo versículo. Daí que se tenham compilado relatos acerca das circunstâncias da revelação dos vários versículos do Alcorão. Porém, não é claro como isso aconteceu historicamente (RIPPIN 2003, p. 569).

Uma vez que este material foi recolhido por exegetas, o *sabab* (“ocasião”, pl. *asbāb*) tem características próprias em termos literários. Num relato deste tipo, algo ou alguém está envolvido na vida de Maomé, através de um acontecimento ou de uma situação, cuja descrição termina com a frase “e depois o versículo foi revelado” (RIPPIN 2003, p. 570).

As “ocasiões da revelação” faziam parte de toda a exegese, embora nos primeiros séculos o material não estivesse separado em colectâneas. Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Aḥmad al-Wāḥidī al-Nīsābūrī (m. 1075) recolheu material referente a oitenta e cinco *suwar* (pl. de *sura*, “capítulo”) do Alcorão no seu *Kitāb Asbāb nuzūl al-Qur’ān*, a mais famosa obra deste género e, simultaneamente, uma das primeiras (RIPPIN 2003, p. 570). Outros autores importantes neste género são al-‘Irāqī (m. 1171), al-Ja‘barī (m. 1333), Ibn Ḥajar (m. 1449), al-Suyūṭī (m. 1505) e al-Ujhūrī (m. 1776).

Um exemplo citado por Rippin é a exegese do versículo 2:44³¹ (RIPPIN 1998, p. 3). Rippin (1998, p. 3) afirma que três dos quatro autores que aborda no seu estudo (al-Wāḥidī, al-Suyūṭī e um anónimo, cujo documento é identificado como Berlin 3578) fornecem o mesmo *sabab* em relação a este versículo:

The verse was revealed about the Jews of Medina. A certain man had said to his son-in-law and to his relatives and to those with him (and among them were some who were in foster relationship with the Muslims): “Be upright in your religion and in what this man — meaning Muḥammad — orders you to do! Indeed his command is true?” So they had ordered the people to do that but they did not do it.

(RIPPIN 1998, p. 3)

O autor reconhece, entre as várias funções que as “ocasiões da revelação” podem desempenhar na exegese, uma função principal, que é a de historicizar o Alcorão, ou seja, a de tornar um texto, que se mostra muitas vezes vago em termos de contexto, parte da história da Arábia do século VII. No entanto, o *sabab* serve também para

³¹ “Ordenais a bondade às **outras** pessoas e vos esqueceis de vós mesmos, enquanto recitais o Livro? Então, não razoais?” (ALCORÃO, p. 13)

resolver problemas exegéticos específicos, introduzindo, por exemplo, glosas lexicais. No caso citado, o termo *birr*, que surge no versículo e que é traduzido em Rippin (1998, p. 3) por “right conduct” e por Nasr por “bondade” (ver nota 31) é identificado, no *sabab* acima citado, como a *sunna* do Profeta (RIPPIN 1998, p. 3).

Contudo, o meu objectivo é entender até que ponto as “ocasiões da revelação” são relevantes na problemática que tenho vindo a discutir, e, para esse efeito, é necessário descobrir se existe em as-Sa’dī algum vestígio dos *asbāb*.

Começo por analisar se, das palavras de as-Sa’dī, se pode inferir que a sua exegese se baseia em “ocasiões da revelação” como forma de historicizar os versículos. Seguidamente investigo se o *sabab* que Rippin usou como exemplo se encontra na exegese de as-Sa’dī.

As-Sa’dī (2012) escreve o seguinte na introdução ao seu *tafsīr*:

A commentator’s sole objective is to target the explanation of the meaning of the words. This is because words are only a means to take the reader to a meaning. He should consider the textual context of the text and look into its objectives. He should compare the text under discussion with other texts found elsewhere [in the Qur’an]. [...] Proper consideration of the textual as well as the situational context — which covers knowledge of the Prophet dealing with his Companions and his enemies at the time of revelation — is the greatest help in achieving proper understanding of the Book and the intended meaning of a passage, especially when a person adds to it the knowledge of different variations of the Arabic language. (p. xx)³²

O autor não afirma directamente que é necessário entender o contexto em que cada versículo foi revelado. Pode, no entanto, entender-se as palavras de as-Sa’dī como sendo elípticas, uma vez que o autor afirma, adiante:

My efforts in this commentary are confined to highlighting the intended meaning³³ [of the verses]. I have not indulged in explanation of the words and the difficult constructions employed by the Book to lead to those meanings. The

³² TAFSĪR, p. 30.

³³ Esta afirmação pode parecer entrar em contradição com a descrição que adiante farei de as-Sa’dī como um literalista. No entanto, Gleave (2012, p. 3) explica que ter uma concepção do sentido literal pode ser um ponto de partida para a investigação do sentido intencionado (por Deus).

reason is that earlier commentators have done a great job in this regard which suffices all posterity.

(AS-SA‘DI 2012, p. xxi)³⁴

Concluo, em primeiro lugar, que a exegese de as-Sa‘dī se baseia no trabalho de exegetas anteriores. Uma vez que as-Sa‘dī considera o contexto situacional importante para a determinação do sentido intencionado do texto, pode também inferir-se das suas palavras que as exegeses em que o seu trabalho assenta contém informação desse tipo, o que é consistente com o que disse anteriormente acerca das “ocasiões da revelação”.

Retomando o exemplo citado na secção anterior, pretendo agora entender de que modo o *sabab* mencionado está presente na exegese apresentada por as-Sa‘dī. O autor explica o versículo em questão (2:44) do seguinte modo: “**Do you order righteousness**, means, [do you order others] to embrace faith and perform good deeds, [...]” (AS-SA‘DI 2012, p. 33)³⁵ Neste contexto não é completamente evidente a identificação de “right conduct”/“bondade” (aqui traduzida por “*righteousness*”) com a *sunna* do Profeta, o que, como se viu anteriormente, era precisamente o propósito do *sabab*. No entanto, lê-se adiante na exegese de As-Sa‘dī: “Although this sacred verse pertains to the Israelites, it, nevertheless, implements generally upon everyone.” (AS-SA‘DI 2012, p. 33)³⁶ Aqui parece haver uma referência ao *sabab* referido anteriormente, que inicia com a frase “The verse was revealed about the Jews of Medina”.

As-Sa‘di não inclui, portanto, *asbāb* na sua exegese; mas pode afirmar-se que estes se encontram subjacentes ao modo como interpreta o Alcorão: as-Sa ‘dī afirma que o seu trabalho assenta sobre o trabalho de outros, enfatiza a importância do conhecimento acerca da vida do Profeta e, no caso concreto do *sabab* analisado, faz uma referência elíptica ao mesmo. O facto de as “ocasiões da revelação” se encontrarem no pano de fundo da exegese de as-Sa‘dī confirma a importância do contexto da revelação para o próprio texto revelado.

3. Um literalismo contextualista

³⁴ TAFSĪR, p. 30.

³⁵ TAFSĪR, p. 51.

³⁶ TAFSĪR, p. 51.

Segundo Robert Gleave, em *Islam and Literalism* (2012, p. 175), é frequente encontrar na literatura a afirmação de que os salafistas são literalistas. Contudo, o autor acrescenta que o termo costuma ser utilizado informalmente e que o tema, em geral, não é muito desenvolvido.

Para entender o literalismo salafista, convém, antes de mais, observar um exemplo. 4:34 é um dos versículos mais comentados do Alcorão, por literalmente autorizar os homens a bater nas suas mulheres:

Os homens têm autoridade sobre as mulheres, pelo que Allah preferiu alguns a outros, e pelo que dependem de suas riquezas. Então, as íntegras são devotas, custódias **da honra**, na ausência **dos maridos**, pelo que Allah **as** custodiou. E àquelas de quem temeis a desobediência, exortai-as, pois, e abandonai-as no leito, e batei-lhes. Então, se eles [*sic*]³⁷ vos obedecem, não busqueis meio de importuná-las. Por certo, Allah é Altíssimo, Grande.

(ALCORÃO, pp. 133-134)

A respeito deste versículo, as-Sa‘dī (2012) escreve no seu *tafsīr*:

Allah informs us that **men shall take good care of women**, that is, men are responsible for making women protect the rights of Allah, making them discharge their obligations, and stopping them from indulging in sins. It is the duty of men to order their women to discharge the above mentioned duties. Men are the caretakers of women in other aspects as well: they spend their money on them, and provide them with shelter and clothing. (p. 362)³⁸

Depois de se debruçar sobre os vários aspectos do versículo, as-Sa‘dī (2012) aborda a questão da desobediência:

Subsequently, Allah says, **as to those women on whose part you see ill conduct**, that is, if they indulge in disobedience and show insubordination, verbally or physically, then the husband should admonish them in a polite and easy-going

³⁷ A tradução correcta seria “elas”. A tradução utilizada faz parte de uma edição bilingue, pelo que o texto original pode ser verificado através da mesma referência.

³⁸ TAFSĪR, p. 177.

manner. **Admonish them [first]**, meaning, relate to them Allah's commandments regarding the obedience and disobedience of their husbands, persuade them to be obedient to their husbands, and warn them of the repercussions of being disobedient. If they listen to it and correct themselves, then the desired objective has been achieved. However, if they do not alter their behavior, **then** the husband should **refuse to share their beds** with them, meaning he should not sleep or copulate with them. This punishment should be used until the desired objective is achieved. If, even then, they do not refrain from their disobedient attitude, then the husband can **hit them lightly** and in a manner that does not cause any pain. (pp. 362-363)³⁹

A palavra que foi traduzida por “batei-lhes”, em português, corresponde, no original, à palavra árabe *idribūhunna*. O leitor facilmente será levado a pensar que, se *idribūhunna* quer dizer “batei-lhes”, não existe outra forma de ler o versículo em questão. Porém, convém notar que existem outras leituras possíveis.

Shahrur apresenta uma interpretação diferente. A sua leitura deste versículo baseia-se numa análise linguística que compara os termos normalmente traduzidos como “homens” e “mulheres” com ocorrências noutros versículos, traduzindo-os de uma forma neutra em relação ao género. Assim, as palavras “homens” e “mulheres” são substituídas por, respectivamente, “pessoas que lideram” e “pessoas que seguem” (CHRISTMANN 2009, pp. xliii-xliv). Para além disso, o verbo “*d-r-b*”, habitualmente traduzido de forma literal como “bater”, é lido como uma “forma não-agressiva e não-violenta, mas firme, de resistência contra abuso de liderança” (CHRISTMANN 2009, pp. xlv-xlv). Deste modo, Shahrur interpreta o versículo 4:34 da seguinte maneira:

People lead other people, who follow them, because Allah has given some of them more talent and competence than others, and because they have more financial power (than others). Hence righteous women are those able and competent women who guard their talents of leadership (for the good of society), which Allah has asked them to guard. As to those women whose incompetence and lack of good leadership you fear, warn them first, then reduce intimate contact with them and, finally, resist firmly but nonviolently the abuse of their position of

³⁹ TAFSĪR, p. 177.

leadership (before you withdraw leadership from them). Should they then comply (with what you are saying), do not seek a way of harming them; for Allah is Sublime and Great!

(Shahrur citado em CHRISTMANN 2009, pp. xlv)

Shahrur (2009, pp. 3-4) afirma que é possível discernir a intenção do autor lendo apenas o texto, mas que nenhum leitor pode afirmar ter entendido o texto integralmente, porque isso implicaria uma equivalência absoluta entre leitor e autor. No caso particular do Alcorão, esta reivindicação seria ainda mais absurda, porque, sendo Deus o seu autor, atingir o conhecimento absoluto do livro seria transcender os limites do humano (SHAHRUR 2009, p. 4).

Shahrur defende que a universalidade do Islão implica que o exegeta tenha de ter em conta o desenvolvimento histórico, ou seja, as mudanças que se deram desde o século VII: deve ler-se o texto “como se tivesse sido revelado na noite anterior” (Shahrur citado em CHRISTMANN 2009, p. xlvi). Deste modo, Shahrur considera o estudo do contexto da revelação irrelevante para uma leitura contemporânea do Alcorão, porque apenas explica como o Alcorão foi interpretado no século VII, e não no nosso tempo (citado em CHRISTMANN 2009, p. xxxviii).

O autor acredita que, tendo a época dos profetas terminado com a morte de Maomé, a humanidade já não necessita de profetas nem de mensageiros de Deus, porque é capaz, através da razão, de explorar as leis do universo e de estabelecer leis sem intervenção divina directa (SHAHRUR 2009, pp. 1-2). O Alcorão, ou o *Livro*, como é referido muitas vezes por Shahrur, é o selo dessa primeira época (SHAHRUR 2009, p. 2). Confrontado com a necessidade de entender esse texto numa época em que já não existe intervenção divina directa, Shahrur (2009, p. 2) afirma que devemos entender o Alcorão com a ajuda do conhecimento contemporâneo da época em que nos encontramos, seja ela o século VII ou o século XXI.

Assim, Shahrur (2009, p. 4) fala-nos da “assimilabilidade” do livro, segundo a qual a forma literal do texto é fixa, mas o seu conteúdo (ou seja, o seu sentido) se move. A partir deste princípio, Shahrur (2009, p. 4, pp. 177-218) desenvolve o principal aspecto da sua obra, a sua “teoria dos limites”, segundo a qual Deus não estabeleceu leis fixas e imutáveis no século VII, mas apenas determinadas fronteiras, dentro das quais o homem é livre para procurar as leis que são adequadas ao seu contexto histórico, social e político.

Importa salientar que Shahrur não nega que o Alcorão (2009, p. 5) carregue as marcas do contexto em que surgiu: o autor argumenta que o significado de uma palavra é determinado pelo propósito que o emissor/autor lhe confere, implicando que o significado só existe dentro da estrutura de uma determinada língua e de um determinado contexto histórico. Pode concluir-se, portanto, que o conhecimento do contexto histórico é necessário para entender o texto corânico. Na questão de uma leitura contemporânea do Alcorão, a ênfase deve ser colocada, então, na palavra “contemporânea”. Embora seja necessário conhecer a história do século VII para entender o texto, a acumulação de conhecimento histórico não permite a transição de uma leitura literal para uma leitura contemporânea do Alcorão, porque não implica o reconhecimento do carácter assimilável do texto.

O grande contraste em relação a As-Sa’dī reside no facto de este se basear numa forma de encarar o texto corânico segundo a qual o contexto histórico, social e político da revelação é tão importante na determinação do sentido do texto que se encontra ligado ao mesmo de forma a não permitir reinterpretações futuras. Ou seja, as-Sa’dī reconhece que o Alcorão surgiu num determinado contexto, mas, ao mesmo tempo, defende que o Alcorão deve ser interpretado sempre de acordo com esse contexto. As-Sa’dī justifica esta concepção da natureza histórica do Alcorão através de uma hermenêutica literalista segundo a qual o contexto em que o texto foi produzido faz parte do sentido literal do texto.

Gleave (2012) descreve o surgimento e desenvolvimento do conceito de sentido literal na hermenêutica jurídica islâmica. O autor define sentido literal como “o sentido que um texto ou afirmação possui independentemente daquilo que o autor pretenda transmitir ou daquilo que um público (incluindo exegetas profissionais) entenda como sendo a sua mensagem” (GLEAVE 2012, p. vii). Gleave (2012, p. vii) começa por explicar que não existe um conceito análogo nas obras de teoria do Direito islâmico (*uṣūl al-fiqh*), mas que se encontra subjacente a muitas das discussões dentro desta disciplina. Os dois conceitos mais próximos são *ḥaqīqa* e *ẓāhir*, frequentemente traduzidos por “literal” em línguas europeias (GLEAVE 2012, p. vii). *Ẓāhir* está relacionado com o que é manifesto, óbvio ou aparente; *ḥaqīqa* está ligado ao que é verdadeiro, real, próprio (GLEAVE 2012, p. vii). Gleave (2012, p. vii) define também o seu uso do termo “literalismo” como (1) a crença de que existe, de facto, um sentido literal do texto; (2) a crença de que o sentido literal é o único que interessa em termos exegéticos. Segundo este autor, acontece frequentemente que literalistas do segundo

tipo, ou seja, aqueles que defendem que o sentido literal é o único que interessa em termos exegéticos, transformem a diferença entre (1) e (2) numa diferença de grau e não de espécie, redefinindo, por exemplo, o conceito de “literal” de forma a que inclua sentidos que, normalmente, caberiam fora dos seus limites (GLEAVE 2012, pp. vii-viii).

Esta é precisamente a estratégia que Gleave identifica na hermenêutica jurídica de as-Sa’dī. Para compreender as palavras de as-Sa’dī é necessário, no entanto, entender algumas ideias e conceitos herdados do Islão clássico.

Nas obras clássicas de teoria do Direito islâmico, defende-se que o significado é unido às palavras através de um acto de “colocação” ou de “cunhagem” (*wadʿ*), através do qual se estabeleceu o sistema linguístico (a *luġa*) que existe no presente e que Deus utilizou na revelação (GLEAVE 2012, p. 30, p. 35). Segundo autores deste período, como Ibn al-Ḥājjib (1174/5-1249), este acto foi um acontecimento arbitrariamente fixado por Deus (GLEAVE 2012, p. 30).

O primeiro par de termos hermenêuticos apresentado nas obras de teoria do Direito é *ḥaqīqa* e *majāz*. Ibn al-Ḥājjib (2006, p. 233, citado em GLEAVE 2012, p. 36) define *ḥaqīqa* como “o vocábulo que é usado [de acordo com] a sua cunhagem original (*wadʿ awwal*).” *Ḥaqīqa*, portanto, não descreve um determinado significado, mas sim uma forma de utilizar a linguagem, na qual quem fala pretende transmitir um significado que coincide com aquele que é o significado original da palavra (GLEAVE 2012, p. 36), o significado designado por Deus. Se se pretender, utilizando o mesmo vocábulo, transmitir outro significado diferente daquele que lhe foi originalmente atribuído, então diz-se que esse uso é *majāz* (GLEAVE 2012, p. 36).

Ibn al-Ḥājjib (2006, p. 243 citado em GLEAVE 2012, p. 37) identifica três tipos de *ḥaqīqa*: *luġawī* (linguístico), *ʿurfī* (consuetudinário) e *ṣarʿī* (jurídico), como em “leão”, “besta” e “oração”, respectivamente:

1. Quando um determinado felino predatório é descrito como um leão, este é o sentido que lhe foi atribuído no sistema linguístico (*luġa*) e, por isso, quando se usa nesta forma, a expressão é *ḥaqīqa*. A palavra “leão” é, por vezes, utilizada para designar pessoas valentes, mas estes usos são decididamente não *ḥaqīqa*.
2. Também são *ḥaqīqa* ocasiões em que palavras podem ter um significado na *luġa* (*dābba*=animal que anda a pé), mas que tenham vindo a significar outra coisa através de uso prevalecente (*dābba*=besta). O significado no uso consuetudinário

tornou-se tão difundido que o seu uso, tendo começado como *majāz*, é agora considerado *ḥaqīqa* em vez de *majāz*.

3. Finalmente, o caso de *ṣalāt*, que, através de uma designação especial na revelação de Deus, veio a designar não apenas “oração”, mas especificamente a oração diária obrigatória dos muçulmanos, que consiste em sequências de prostrações.⁴⁰

As categorias 2 e 3 de *ḥaqīqa* pressupõem um segundo acto de cunhagem (*wadʿ*), cuja possibilidade foi (e ainda é) tema de discussão nas obras de teoria de Direito islâmico (GLEAVE 2012, p. 38).

Regressando à hermenêutica jurídica de as-Saʿdī, podemos agora entender as seguintes palavras, extraídas da sua *Risāla*: “O princípio (fundamental) no discurso é a *ḥaqīqa*. Não se desvia dele em direcção a *majāz* — se, de todo, o admitirmos — excepto quando a *ḥaqīqa* for impraticável.” (AS-SAʿDĪ 2013, p. 29)

Como Gleave observa, as-Saʿdī (2012, p. 180) admite a possibilidade de não ser empregue *majāz* no Alcorão: as suas palavras são “se, de todo, o admitirmos”, ou seja, se admitirmos a existência de *majāz* na exegese corânica. As-Saʿdī pretende, de facto, mostrar que, na hermenêutica jurídica islâmica, só existe sentido literal, *ḥaqīqa*. Porém, com as palavras “quando a *ḥaqīqa* for impraticável”, as-Saʿdī parece aceitar, também, a possibilidade de não conseguirmos interpretar o texto segundo a pressuposição de que as palavras que aí são utilizadas são usadas de forma *ḥaqīqa*. Mas esta não é a tese que as-Saʿdī defende. O que o autor pretende mostrar é que, no Alcorão, não existe *majāz*, ou seja, que a *ḥaqīqa* nunca se torna impraticável, porque existem vários tipos de *ḥaqāʾiq* (sing. *ḥaqīqa*), cada uma adequada ao contexto em que é empregue. Assim, afirma:

Existem três tipos de *ḥaqāʾiq* (sing. *ḥaqīqa*): *ṣarʿ* (jurídica), *luġawī* (linguística) e *ʿurfī* (consuetudinária).

Se o Legislador fornecer um parecer acerca de algo depois de o ter definido, é obrigatório entender esse algo de acordo com o seu sentido jurídico. Contudo, se tiver dado um parecer, mas não o tiver definido, satisfeito com o aspecto do seu significado linguístico, é obrigatório entendê-lo de acordo com a língua (*luġa*).

⁴⁰ A explicação da relação dos exemplos 1, 2 e 3 com os três tipos de *ḥaqīqa* parece ser da autoria de Gleave (2012, pp. 37-38), i. e. não existe nenhuma indicação de que se trate de uma tradução ou paráfrase de Ibn al-Ḥājjib. A explicação que aqui exponho apresenta ligeiras alterações em relação à de Gleave.

Quando não existe nenhuma definição na lei (*šar'*) ou na língua (*luġa*), ele tem de ser entendido de acordo com o costume e a prática (*'urf*) das pessoas. O Legislador pode claramente explicitar a referência destes assuntos ao *'urf*, como ordenar o bem, viver bem com a esposa, e outros assuntos semelhantes.

(AS-SA'DĪ 2013, p. 29-30)

A estratégia de as-Sa'dī é a seguinte: um determinado sentido deve ser considerado o sentido intencionado devido a um acto de designação ou cunhagem, e, nesse aspecto, todas as três *ḥaqā'iq* são equivalentes (GLEAVE 2012, p. 180). Mas identificar qual dos três sentidos deve ser considerado o sentido intencionado depende do contexto em que a palavra ou a afirmação for utilizada (GLEAVE 2012, p. 180). Deste modo, torna-se impossível entender o sentido *ḥaqīqa* de uma afirmação independentemente do contexto (GLEAVE 2012, p. 181). O autor engloba, assim, no conceito de *ḥaqīqa*, aquilo que normalmente se encontra fora deste conceito — o contexto — de forma a poder excluir as incertezas da categoria *majāz* da hermenêutica corânica (GLEAVE 2012, p. 183).

As-Sa'dī (2012, pp. xix-xx)⁴¹ afirma, na introdução ao seu *tafsīr*: “Allah has stated that the revelation is pure from all sorts of doubts and uncertainties.”; “Its verses have been clarified in the most perfect way.”; “Their [dos versículos] explanation is so complete that they do not warrant any confusion or doubt”. Recordo a passagem desta introdução em que o autor sublinha a importância do conhecimento do contexto textual e do contexto situacional para a determinação do sentido dos versículos do Alcorão (AS-SA'DI 2012, p. xx)⁴².

O contexto que é incluído na hermenêutica jurídica de as-Sa'dī é, em primeira instância, o contexto textual da palavra, já que o que determina a primeira escolha do sentido é o facto de a palavra ter sido definida, ou não, no sistema jurídico. Mas torna-se difícil fazer uma distinção entre contexto textual e contexto situacional, como as-Sa'dī parece propor na introdução à sua exegese corânica, porque é precisamente através dos textos que servem de base ao sistema jurídico (o Alcorão e o *ḥadīṭ*), e apenas através deles, que os salafistas reconstroem o contexto da revelação.

Entende-se, assim, por que razão não existe contradição entre afirmar que o texto da revelação é claro e considerar que o contexto da revelação desse mesmo texto

⁴¹ TAFSĪR, p. 29.

⁴² Ver acima p. 31.

seja determinante para o sentido do texto: o contexto faz parte do próprio texto. Deste modo torna-se evidente que a possibilidade de Deus revogar versículos devido a alterações no contexto da revelação é algo que está plenamente de acordo com este princípio fundamental. Também se tem de admitir como consequência desta concepção o facto de ser impossível ler o Alcorão à luz de novos contextos, uma vez que o seu sentido está ligado a *este* contexto específico, o contexto da revelação.

Capítulo 4 - A base epistemológica e prática da fé salafista: uma análise comparativa do fundamento da fé no salafismo e em *Temor e Tremor* de Søren Kierkegaard/Johannes *de silentio* (1843)

1. Introdução

Nos capítulos anteriores pôde observar-se que o contexto da revelação, no salafismo, faz parte da própria revelação. Porém, a consequência imediata dessa constatação é a de que o conjunto de acontecimentos que constitui esse contexto deixa de ter uma significância meramente histórica: fazendo parte do próprio texto da revelação, o contexto da revelação adquire uma significância supra-histórica.

Interessa aqui perceber de que modo um *ḥadīṭ* considerado autêntico, contendo informação acerca do contexto da revelação, se transforma ele próprio numa fonte de revelação.

Um *ḥadīṭ* adquire autoridade, porque invoca a autoridade do Profeta. Ou seja, um determinado *ḥadīṭ* contém injunções divinas, porque são proferidas através dos ditos do Profeta, ou deduzidas através dos seus actos. Sob este aspecto, é importante saber se, de facto, um *ḥadīṭ* é ou não autêntico. Porém, é também necessário acreditar *a priori* que os *aḥādīṭ* descrevem fielmente a vida, as palavras e as acções de Maomé e acreditar, para além disso, que esse facto é razão suficiente para serem considerados parte da revelação — e, nesse contexto, a autenticidade de um *ḥadīṭ* é necessária mas não suficiente para que este faça parte da revelação.

Entender o contexto da revelação como parte da revelação implica, portanto, que exista um tipo de fé que não está relacionado com conteúdos proposicionais específicos, mas sim com o modo como a revelação (texto e contexto) devem ser apreendidos. Existem, portanto, dois níveis contidos na crença de que *sunna* é parte da revelação. Por um lado, acreditar que a *sunna* é parte da revelação corresponde ao assentimento intelectual a determinados conteúdos proposicionais: a crença *no* contexto da revelação como parte da revelação implica a crença de *que* esse contexto é histórico, ou seja, acreditar que um *ḥadīṭ* contém injunções divinas implica que se acredite que esse *ḥadīṭ* é autêntico. Porém, acreditar que um *ḥadīṭ* é autêntico não implica que se acredite que contém injunções divinas; ou seja, a crença de *que* o contexto da revelação é histórico não implica a crença *no* contexto da revelação como parte da revelação.

Este é o caso, por exemplo, de Shahrur (2009, p. 109), que acredita que se deve seguir a *sunna* não como um conjunto de injunções, mas sim como um exemplo de como é possível conjugar as injunções contidas no Alcorão com a realidade de uma determinada época.

O meu objectivo ao longo deste capítulo será o de mostrar que a fé salafista, longe de propor uma harmonia como a de Shahrur, assenta numa ambiguidade, o que permite descrever a sua base simultaneamente como prática e epistemológica.

2. “Acreditar em” e “acreditar que”

Michael P. Hodges (2001, p. 69) distingue os dois usos linguísticos que comumente se atribuem ao verbo “acreditar” e que utilizei acima: *acreditar em* alguém ou qualquer coisa, por um lado; e, por outro lado, *acreditar que* algo aconteceu.

Hodges cita Wittgenstein (1900) para descrever a relação entre ambos os usos:

Por estranho que pareça: os relatos históricos dos Evangelhos podem, num sentido histórico, ser demonstravelmente falsos, e a fé, no entanto, não perderia com isso: mas *não* por ela porventura se referir a “verdades gerais da razão”! Antes porque a prova histórica (o jogo histórico da prova) não diz, de todo, respeito à fé. Esta mensagem (os Evangelhos) é apreendida pelo homem crendo (i. e. amando). *Essa* é a certeza desse tomar-por-verdade, não *outra*. (p. 495)

Hodges afirma (2001, p. 70) que, para Wittgenstein, a fé não é uma questão de aceitar um conjunto de proposições como verdadeiras, mas sim de se comprometer apaixonadamente com uma forma de viver. Deste modo a relação do crente com compromissos religiosos não é epistemológica, mas prática: “Crer significa submeter-se a uma autoridade. Depois de se lhe ter submetido, não se pode, sem ser insurgindo-se contra ela, voltar a colocá-la em questão e de novo considerá-la credível.” (WITTGENSTEIN 1990, p. 514)

Segundo Hodges (2001, p. 70), não faz sentido requerer razões para o comprometimento religioso, porque é esse mesmo comprometimento que fornece razões: se existissem razões independentes, então o comprometimento religioso seria contingente e não final; submeter-se a uma autoridade não é compatível com a atitude

de “reservar o direito a um julgamento independente” (HODGES 2001, p. 70). Veja-se ainda a ligação que este autor estabelece com uma citação de “Sobre a Ética de Schlick”, de Wittgenstein (1930):

Schlick afirma que havia na ética teológica duas concepções da essência do bem: segundo a interpretação mais superficial, o bem é bom, porque Deus quer; segundo a interpretação mais profunda, Deus quer o bem, porque o bem é bom. Em minha opinião a primeira concepção é a mais profunda: bom é aquilo que Deus ordena. Porque esta concepção corta o caminho a qualquer tentativa de explicar “porque” o bem é bom, enquanto precisamente a segunda concepção é a superficial, racionalista, que procede “como se” aquilo que é bom pudesse ainda ser fundamentado.

A primeira concepção afirma claramente que a essência do bem não tem nada a ver com os factos e que, por isso, não pode ser explicada através de nenhuma proposição. Se existe alguma proposição que exprime exactamente aquilo que eu quero dizer, então é esta: bom é aquilo que Deus ordena.

(WITTGENSTEIN 1989, p. 115)

Esta é precisamente a hipótese que, em relação ao salafismo, descartei no capítulo 2, devido à existência de proibições divinas graduais, como a do consumo de estupefacientes. No entanto, seria errado dizer que o conteúdo do credo salafista não se encontra submetido a uma autoridade, isto é, que se encontra dependente de razões, e que aos crentes salafistas esteja reservado o direito de julgar esses mesmos conteúdos, pelo facto de existirem fundamentos para as injunções, ou pelo facto de existir um contexto que desempenha um papel determinante na revelação. O bem e o mal, o proibido e o permitido encontram-se determinados para o salafista; não existe a possibilidade de um “julgamento independente”. A particularidade da sua fé reside no facto de esse conteúdo normativo estar contido tanto nas injunções em si como nos fundamentos e no contexto em que essas mesmas injunções foram reveladas, pelo que é de extrema importância que não exista a possibilidade de interpretar esses fundamentos ou o contexto em que as injunções foram reveladas; de outra forma, tornar-se-iam, sim, verdades contingentes, de importância meramente histórica ou reflexiva. Em todo o caso, deixaria de existir uma autoridade absoluta.

3. Submeter-se à autoridade divina

É necessário explicar como, no salafismo, o facto de existir um contexto da revelação, que fornece fundamentos às injunções divinas, não implica que essas mesmas injunções não possuam autoridade absoluta. Ou seja, apesar de existirem razões para as prescrições e para as proibições, essas mesmas injunções requerem submissão absoluta. Proponho, para esse efeito, uma comparação da situação que se observa no salafismo com a problemática em torno da natureza da injunção de carácter religioso que se encontra no centro da discussão da provação de Abraão, em *Temor e Tremor*, do pseudónimo kierkegaardiano Johannes *de silentio*.

3.1. O carácter prático da fé de Abraão em *Temor e Tremor*

Temor e Tremor trata do assunto bíblico relatado nos versículos 1 a 19 do capítulo 22 do Livro do Génesis⁴³. No ponto de partida encontra-se a ideia de Abraão como “pai da fé”, isto é, como o patriarca do povo escolhido e como o primeiro homem a testemunhar a fé: “Pela fé, partiu Abraão da terra dos seus pais e tornou-se estrangeiro na terra

⁴³ Após estas ocorrências, Deus pôs Abraão à prova e chamou-o: «Abraão!» Ele respondeu: «Aqui estou.» / Deus disse: «Pega no teu filho, no teu único filho, a quem tanto amas, Isaac, e vai à região de Moriá, onde o oferecerás em holocausto, num dos montes que Eu te indicar.» / No dia seguinte de manhã, Abraão aparelhou o jumento, tomou consigo dois servos e o seu filho Isaac, partiu lenha para o holocausto e pôs-se a caminho para o lugar que Deus lhe tinha indicado. / Ao terceiro dia, erguendo os olhos, viu à distância aquele lugar. / Disse então aos servos: «Ficai aqui com o jumento; eu e o menino vamos até além, para adorarmos; depois, voltaremos para junto de vós.» / Abraão apanhou a lenha destinada ao holocausto, entregou-a ao seu filho Isaac e, levando na mão o fogo e o cutelo, seguiram os dois juntos. / Isaac disse a Abraão, seu pai: «Meu pai!» E ele respondeu: «Que queres, meu filho?» Isaac prosseguiu: «Levamos fogo e lenha, mas onde está a vítima para o holocausto?» / Abraão respondeu: «Deus proverá quanto à vítima para o holocausto, meu filho.» E os dois prosseguiram juntos. / Chegados ao sítio que Deus indicara, Abraão construiu um altar, dispôs a lenha, atou Isaac, seu filho, e colocou-o sobre o altar, por cima da lenha. / Depois, estendendo a mão, agarrou no cutelo, para degolar o filho. / Mas o mensageiro do SENHOR gritou-lhe do céu: «Abraão! Abraão!» Ele respondeu: «Aqui estou.» / O mensageiro disse: «Não levantes a tua mão sobre o menino e não lhe faças mal algum, porque sei agora que, na verdade, temes a Deus, visto não me teres recusado o teu único filho.» / Erguendo Abraão os olhos, viu então um carneiro preso pelos chifres a um silvado. Foi buscá-lo e ofereceu-o em holocausto, em substituição do seu filho. / Abraão chamou a este lugar: «O SENHOR providenciará»; e dele ainda hoje se diz: «Na montanha, o SENHOR providenciará.» / O mensageiro do SENHOR chamou Abraão do céu, pela segunda vez, / e disse-lhe: «Juro por mim mesmo, declara o SENHOR, que, por teres procedido dessa forma e por não me teres recusado o teu filho, / abençoar-te-ei e multiplicarei a tua descendência como as estrelas do céu e como a areia das praias do mar. Os teus descendentes apoderar-se-ão das cidades dos seus inimigos. / E todas as nações da Terra se sentirão abençoadas na tua descendência, porque obedeceste à minha voz.» / Abraão voltou para junto dos servos, e regressaram juntos a Berceba, onde Abraão fixou residência. (BÍBLIA, pp. 51-52)

prometida. Deixou uma coisa para trás, levou outra consigo; deixou para trás o entendimento terreno e levou consigo a fé [...].” (KIERKEGAARD 2009, pp. 67-68)⁴⁴

Kierkegaard/*de silentio* (2009, p. 93)⁴⁵ designa-o por “cavaleiro da fé”: “Soubesse eu, pelo contrário, onde vivia um cavaleiro da fé como esse, que logo caminharia até ele pelo meu pé; pois é este prodígio que em absoluto me interessa.” O cavaleiro da fé não é um homem que procure benefício próprio, disposto a trocar a vida do seu filho pela felicidade eterna: “Abraão acreditava. Não acreditava que um dia haveria de ser bem-aventurado no além, mas sim que haveria de ser feliz neste mundo.” (KIERKEGAARD 2009, pp. 90-91)⁴⁶ Também não é um homem que procure agir de acordo com os valores éticos normais, um louco ou um assassino, salvo no último momento por uma aparição milagrosa: “A expressão ética para o que Abraão fez é: ele quis assassinar Isaac; [...].” (KIERKEGAARD 2009, p. 83)⁴⁷

O facto de Abraão acreditar, por força do absurdo, que Deus não lhe exigirá Isaac, é essencial para o entendimento do conceito de fé segundo Kierkegaard/*de silentio*, uma vez que o autor estabelece uma oposição entre a fé do cavaleiro da fé e a resignação do herói trágico, que abdica de tudo. Assim, Kierkegaard/*de silentio* (2009) escreve:

Se eu (*na qualidade de herói trágico*; pois mais alto não alcanço) tivesse sido convocado para uma viagem régia tão extraordinária como a de Abraão ao monte Moriá, sei bem o que haveria feito. [...]. No instante preciso em que montasse o jumento, teria dito para comigo: “Agora está tudo perdido, Deus exige-me Isaac, sacrifico-o, e com ele a minha alegria — todavia, Deus é amor e continua para mim a sê-lo; pois na vida terrena nem Deus, nem eu podemos falar um com o outro, nenhuma língua possuímos em comum.” [...] [A] minha monstruosa resignação seria o sucedâneo da fé. [...] O que para Abraão fora fácilimo afigurar-se-ia difícil para mim: ter novamente alegria junto de Isaac! Pois aquele que com toda a infinitude da sua alma, *proprio motu et propriis auspiciis*⁴⁸, fez o

⁴⁴ SKS 4, p. 113.

⁴⁵ SKS 4, p. 133.

⁴⁶ SKS 4, p. 131.

⁴⁷ SKS 4, p. 126.

⁴⁸ Em latim no original: «de modo próprio e sob os seus próprios auspícios».

movimento infinito e mais não é capaz de fazer, conserva Isaac tão-somente na dor. (pp. 89-90)⁴⁹

Para um entendimento de Abraão como cavaleiro da fé é absolutamente necessário que se aceite que o que Abraão estava disposto a fazer é eticamente errado. É também necessário entender que o que seria eticamente correcto é exactamente a tentação de Abraão (KIERKEGAARD 2009, p. 118)⁵⁰.

Deste modo, Abraão age de um modo eticamente errado, mas, também, correctamente, uma vez que obedece à ordem que recebe de Deus. Neste sentido, Kierkegaard/*de silentio* (2009, p. 118)⁵¹ fala-nos de algo que ultrapassa o ético, uma “suspensão teleológica do ético”.

Hodges (2001, p. 72) afirma que seria natural que Abraão, ouvindo uma voz que ordenasse o sacrifício do seu único filho, questionasse a sua fonte objectiva, uma vez que poderia tratar-se, inclusive, de uma tentação do diabo. Porém, Abraão não o faz. Aliás, nenhuma prova poderia garantir a Abraão que se tratava de uma injunção divina.

Neste contexto, conclui-se que Abraão agiu movido pela fé: acreditou que era Deus quem lhe falava. No entanto, salienta Hodges (2001, pp. 72-73), a relação de Abraão com Deus não deve ser vista, de acordo com as ideias de Kierkegaard/*de silentio*, como uma relação epistemológica: não existem dois momentos, o assentimento intelectual a uma verdade e a resposta prática, mas apenas a submissão a uma injunção.

Deste modo, pode afirmar-se que uma injunção divina se define pelo facto de ser absolutamente autoritária, isto é, pelo facto de requerer submissão absoluta.

Kierkegaard/*de silentio* (2009, p. 83) afirma também que não é possível conceber que a intenção de Abraão de matar Isaac não possa ser julgada de acordo com os padrões éticos actuais. Se assim fosse não teríamos nada a aprender com Abraão:

Ou porventura Abraão nem sequer terá feito o que está narrado, terá talvez feito outra coisa completamente diferente tendo em conta os condicionalismos do seu tempo — esqueçamo-lo então; pois que pena merece recordar o passado que não possa tornar-se presente?

⁴⁹ SKS 4, p. 130.

⁵⁰ SKS 4, p. 153.

⁵¹ SKS 4, p. 152.

Mas será que podemos, de todo, aprender alguma coisa com Abraão?

Interessa sublinhar que, em *Temor e Tremor*, a história de Abraão está a ser lida por alguém que se esforça por entender Abraão, mas que confessa em diversos momentos que nunca seria capaz de alcançar Abraão. Afirma, por exemplo: “Não sou capaz de entender Abraão, num certo sentido, nada aprendo com ele sem me deixar deslumbrar.” (KIERKEGAARD 2009, p. 92)⁵³ Esta constante referência do autor/narrador a si mesmo como alguém que pretende entender Abraão recorda o próprio leitor de que é apenas isso: um leitor.

Como Hodges (2001, p. 77) observa, em *Temor e Tremor*, Kierkegaard/*de silentio* começa a narrar a história de Abraão citando o versículo 22:2 do Livro do Génesis⁵⁴. Kierkegaard/*de silentio* não questiona o facto de ser Deus quem fala a Abraão; resta apenas saber se Abraão responderá obedecendo ou pecando.

Abraão não pode saber que Isaac vai ser poupado; de outro modo, tudo seria uma farsa e não existiria uma “suspensão teleológica do ético”. Mas essa suspensão não é exigida da nossa parte, enquanto leitores, porque sabemos à partida que a história não tem um final sangrento. Como Kierkegaard/*de silentio* (2009, p. 74) escreve: “Todos nós o sabemos: foi apenas uma provação.”⁵⁵ Hodges conclui que existem limites éticos que implicam que o carácter absoluto da relação de Abraão com o absoluto (“[O] singular, na sua qualidade de singular, relaciona-se de maneira absoluta com o absoluto”) (KIERKEGAARD 2009, p. 130)⁵⁶ seja limitado — não para Abraão, na história, mas sim para nós, enquanto leitores.

Portanto, a hierarquia criada por Kierkegaard/*de silentio* (a de que a fé se destaca do ético enquanto universal) parece só se provar se for estabelecida *a priori*, o que não constitui, naturalmente, prova alguma. A história de Abraão pode ser lida de uma perspectiva interna, em que o religioso é superior ao ético, porque Abraão estava disposto a matar Isaac; mas também se pode afirmar que existe um enquadramento ético externo, porque sabíamos que Abraão não ia matar Isaac. Não é possível afirmar objectivamente a superioridade do religioso.

⁵² SKS 4, p. 126.

⁵³ SKS 4, p. 132.

⁵⁴ Ver nota 43 acima.

⁵⁵ SKS 4, p. 118.

⁵⁶ SKS 4, p. 150.

No entanto, esse conflito só não existe para nós, enquanto leitores, porque para Abraão permanece essencial:

A expressão ética para o que Abraão fez é: ele quis assassinar Isaac, a expressão religiosa é: ele quis sacrificar Isaac; mas é nesta contradição que reside precisamente a angústia, muito bem capaz de deixar um homem insone, e todavia Abraão deixa de ser quem é sem essa angústia.

(KIERKEGAARD 2009, p. 83)⁵⁷

Esta é a dificuldade para quem pretende ler a história de Abraão: a sua angústia não é reproduzível. Kierkegaard/*de silentio* (2009, pp. 81-82)⁵⁸ descreve, neste contexto, uma situação hipotética em que um sermão mal proferido leva a que um elemento da comunidade chegue a casa e mate o próprio filho, pretendendo sacrificá-lo como se fosse Isaac. Este pai não entende a sua condição enquanto leitor da história de Abraão. Segundo a lógica subjacente a *Temor e Tremor*, este leitor não pode deixar de ser o assassino do filho, porque, tendo a certeza de que, no caso de Abraão, Isaac foi salvo, nunca estará absolutamente disposto a abdicar do seu filho e, por isso, não chegará a obter a salvação que Abraão obteve. Abraão acreditava que Isaac lhe seria restituído, mas é fundamental a diferença entre saber e acreditar: num caso trata-se de uma relação epistemológica; no outro, de uma relação prática.

Segundo *Temor e Tremor*, uma história não pode ajudar ninguém a seguir o caminho da fé:

Um homem é capaz de chegar a herói trágico pelas suas forças, mas o cavaleiro da fé não é. Quando um homem segue esse caminho, árduo num certo sentido, do herói trágico, muitos haverá que poderão aconselhá-lo; a quem segue pelo estreito caminho da fé ninguém pode dar conselho, ninguém o pode entender. A fé é um prodígio e todavia nenhum homem dela se encontra excluído; pois que toda a vida humana está unida na paixão e a fé é uma paixão.

(KIERKEGAARD 2009, p. 125)⁵⁹

⁵⁷ SKS 4, p. 126.

⁵⁸ SKS 4, pp. 124-125.

⁵⁹ SKS 4, p. 159.

Nem há sequer um único e só cavaleiro da fé que possa auxiliar outro. Ou o próprio singular se torna cavaleiro da fé ao assumir para si o paradoxo, ou nunca chegará a sê-lo.

(KIERKEGAARD 2009, p. 131)⁶⁰

Kierkegaard/*de silentio* (2009, p. 114) define a fé da seguinte forma: “A fé consiste precisamente no paradoxo de o singular enquanto singular ser superior ao universal, estar justificado perante ele, não ser seu subordinado, mas sim supra-ordenado [...]”.⁶¹ Para se compreender o que pretendo aqui discutir, entenda-se “singular” como o cavaleiro da fé e “universal” como o ético. Adiante, Kierkegaard/*de silentio* (2009, p. 119)⁶² acrescenta: “O herói trágico não estabelece qualquer relação privada com a divindade; contudo, o ético é o divino e o paradoxo aí existente é por isso passível de ser mediado no universal.” Saliento as palavras iniciais do parágrafo seguinte: “Não se pode mediar Abraão, o que também é exprimível desta maneira: ele não pode falar. Assim que eu falo, exprimo o universal e, se o não fizer, ninguém me entende.” (KIERKEGAARD 2009, p. 119)⁶³

Nós, como leitores, não podemos aprender a ter fé através da história de Abraão, porque a fé, sendo de natureza prática e não epistemológica, não é aprendível. A fé, consistindo na submissão a uma autoridade absoluta e não no reconhecimento de determinadas proposições como verdadeiras, é incomunicável: “O cavaleiro da fé tem-se única e exclusivamente a si próprio e aí reside o terrível.” (KIERKEGAARD 2009, p. 138)⁶⁴ O que aprendemos com a história de Abraão é precisamente esse facto: o de que uma injunção de carácter religioso não é algo que se possa entender ou conhecer, mas que é a expressão de uma autoridade, à qual o crente se deve simplesmente submeter.

3.2. O carácter prático da fé salafista

À primeira vista, talvez seja mais natural aceitar uma fé como a de Abraão se se imaginar Deus dirigindo-lhe a palavra directamente, ou seja, enquadrando a questão

⁶⁰ SKS 4, p. 163.

⁶¹ SKS 4, p. 149.

⁶² SKS, p. 153.

⁶³ SKS, p. 153.

⁶⁴ SKS, p. 169.

num presente. A situação do crente actual parece sempre diferente, porque se refere a acontecimentos passados. Porém, não é tão diferente quanto parece.

No salafismo, o homem ético é *eo ipso* religioso, como o comprova a passagem da *Risāla* de as-Sa‘dī, assim como a citação da introdução ao seu *tafsīr*, ambas transcritas nas pp. 20-21. Não é possível, para o salafista, ser-se bom sem se crer em Deus e sem se submeter à sua autoridade.

Porém, apesar de não existir aqui um conflito entre o ético e o religioso, o carácter não epistemológico da fé salafista encontra-se também presente, porque a atitude de submissão a uma autoridade divina através de uma injunção não difere fundamentalmente da que encontramos em Abraão. O problema de base é o mesmo: como é que os salafistas reconhecem o carácter divino de uma injunção? Como é que podem ter a certeza de que foi Deus que ordenou uma determinada acção? Pode pensar-se que existe a possibilidade de tomar um determinado texto por autêntico, tratando-se, na realidade, de um texto forjado. As consequências poderiam ser bastante graves: se se fizesse derivar uma norma jurídica a partir desse texto forjado, poderia levar-se à prática de um crime, uma acção errada do ponto de vista religioso, ético e jurídico. A questão é particularmente complexa em relação à *sunna*. É claramente possível discernir dois momentos: aquele em que se determina se um *ḥadīth* é autêntico e a submissão àquilo que nele está contido. Porém, a determinação da autenticidade de um *ḥadīth* é apenas uma prova preliminar, que rejeita qualquer texto que não preencha os requisitos necessários. É, contudo, necessário sublinhar que aquilo que torna um *ḥadīth* um texto sagrado não é a sua autenticidade, mas sim o facto de um conjunto de pessoas acreditarem que se devem submeter àquilo que está contido nesse texto, como é indicado através das seguintes passagens da *Risāla* de as-Sa‘dī (2013):

As provas a partir das quais o Direito é elaborado são quatro: O Livro e a *sunna*, sendo que estes dois são o princípio através do qual as pessoas moralmente responsáveis são endereçadas, e sobre os quais é construída a sua Religião. Seguem-se o consenso e a analogia correcta, ambos baseando-se no Livro e na *sunna*. Portanto o Direito — no seu todo — baseia-se exclusivamente nestes quatro fundamentos. A maioria dos juízos importantes baseia-se nestas quatro provas. São-nos indicadas pelos textos do Livro e da *sunna* [...]. (p. 25)

[Q]uando [o Profeta] (as preces e a paz de Deus estejam com ele) faz algo como

um acto de adoração, mas não ordena a sua execução, então o correcto é que esta sua acção indique que ela é recomendada. Se faz algo enquanto costume ou hábito, então indica que é permitido. Em relação a todas as palavras ou acções que o Profeta (as preces e a paz de Deus estejam com ele) reconhece, o parecer é de permissibilidade, ou outro, de acordo com o modo como reconheceu essas as palavras ou acções. (pp. 32-33)

Do mesmo modo, o princípio fundamental relativo às acções do Profeta (as preces e a paz de Deus estejam com ele) é o de que a sua comunidade o deve tomar como modelo e exemplo a seguir, excepto quando existe uma prova que indique que se trata de uma acção específica dele. (p. 43)

Na medida em que um *ḥadīṭ* contém informação acerca do que o Profeta fez ou disse, é obrigatório, para um muçulmano, obedecer às injunções nele contidas, porque a crença de que esse conteúdo é de origem divina (note-se a palavra “endereçadas”, como se se tratasse de injunções comunicadas por Deus aos crentes) é equivalente a essa submissão.

É agora possível entender como os salafistas, através da sacralização da *sunna*, conferem natureza divina ao contexto em que o Alcorão foi revelado, uma vez que é sobretudo através do *ḥadīṭ* que se estudam e determinam os elementos contextuais da revelação corânica.

3.3. O carácter epistemológico da fé salafista

Embora o que faça com que alguém acredite no conteúdo de um *ḥadīṭ* seja o facto de estar disposto a submeter-se à sua autoridade, pode colocar-se a seguinte objecção: se um determinado *ḥadīṭ* for considerado, pelos eruditos, como forjado, não continuará a poder ser objecto de fé. Se um *ḥadīṭ* forjado não pode ser objecto de fé, isso indica que é importante que o conteúdo dos *ḥadīṭ* corresponda, para quem acredita, ao que se passou na realidade. O próprio facto de cada *ḥadīṭ* possuir uma cadeia de transmissores (*isnād*) mostra a importância dada a que o *ḥadīṭ* seja um documento histórico. Nesse sentido, a fé salafista possui uma base epistemológica.

Esta noção está contida, analogamente, no conceito do Alcorão como “Critério” que distingue o bem do mal⁶⁵. As-Sa’dī (2012) afirma, na introdução ao seu *tafsīr*:

All praise is due to Allah who revealed the Criterion to His servant. He revealed that which distinguishes between the permissible and the impermissible, the blissful and wretched, and the *truth* and the falsehood. (p. xvix, *italico meu*)⁶⁶

No parágrafo seguinte, repete a mesma ideia: “Allah has stated that the revelation is pure from all sorts of doubts and uncertainties. This is because it contains the greatest *truths*.” (p. xvix, *italico meu*)⁶⁷

Destaquei a palavra “verdade(s)”, porque demonstra a importância que, para este autor salafista, o conhecimento da verdade tem no contexto da fé: a revelação consiste num conjunto de proposições que se têm de aceitar como verdadeiras, senão não existe fé.

Uma manifestação clara deste carácter epistemológico da fé salafista é a tendência, anteriormente analisada (vd. pp. 15-22), para uma leitura literalista dos textos sagrados. Na sua definição de “literalismo”, Gleave refere-se a uma suposta superioridade epistemológica:

By “literalism”, the second focus of this study, I am referring to the belief that this literal meaning is somehow privileged. It holds an advantage over all other species of meaning in the interpretation process because it is considered to have a higher level of epistemological security than rival interpretations. Since, it is assumed, intended meanings are potentially many, context dependent, and spring from the whim of the speaker, they hold an epistemological status inferior to the literal meaning.

(GLEAVE 2012, p. 1)

⁶⁵ “*Al-furqān*” (“O Critério”) é o nome da 25ª *sura* (capítulo) do Alcorão. É também um dos nomes mais usados pelos muçulmanos para designar o próprio Alcorão, surgindo em 2:53, 185; 3:4; 8:29, 41; 21:48; 25:1 (MADIGAN 2001, p. 486).

⁶⁶ TAFSĪR, p. 29.

⁶⁷ TAFSĪR, p. 29.

Também em *Temor e Tremor* se defende uma leitura literal das escrituras, a propósito da interpretação de Lucas, 14:26: “Se alguém vier a mim, e não odiar o próprio pai e a própria mãe, a sua mulher e os seus filhos, os irmãos e as irmãs, e até mesmo a sua própria alma, não pode ser meu discípulo.”⁶⁸ (citado em KIERKEGAARD 2009, p. 132)⁶⁹ Kierkegaard/de *silentio* (2009) comenta deste modo uma determinada exegese que pretende interpretar “odiar” como “amar menos”:

São palavras duras de ouvir, quem suportará escutá-las? Por esse motivo também é muito raro ouvi-las. Não obstante, esse silêncio é apenas um subterfúgio que em nada ajuda. O estudante de teologia vem entretanto a saber que estas palavras pertencem ao Novo Testamento e num qualquer tratado sobre exegese encontra-se esta explicação: *μισειν*, nesta e em muitas outras ocorrências, está por *μειωσω* com o sentido de *minus diligo, posthabeo, non colo, nihili facio*.⁷⁰ O contexto em que estas palavras ocorrem parece todavia não corroborar esta deliciosa explicação. [...].

As palavras são horríveis, creio bem que é todavia possível entendê-las sem que, no entanto, daí resulte que por tal motivo quem as entendeu ganhe coragem para as cumprir. Deve porém ter-se a honestidade de reconhecer o que está no texto, de confessar que tudo isto é o grande, apesar de não haver coragem para o fazer. Quem assim proceder não deverá eximir-se a tomar parte nesta bela história, pois que de algum modo esta história traz alento a quem não encontrou coragem para iniciar a construção da torre.⁷¹ Terá porém de ter a dignidade de não explicar essa falta de coragem como humildade, quando pelo contrário se trata de orgulho, ao passo que a coragem da fé é a única coragem humilde.

Ora torna-se assim fácil de entender que, a haver sentido neste passo, tem de ser tomado à letra. (pp. 132-133)⁷²

⁶⁸ Segundo a tradução da Bíblia que tem sido usada nesta tese, o versículo deve ser lido: “Se alguém vem ter comigo e não me tem mais amor que ao seu pai, à sua mãe, à sua esposa, aos seus filhos, aos seus irmãos e até à própria vida, não pode ser meu discípulo.” (BÍBLIA, p. 1703) A diferença entre traduções fala pelo argumento que se segue.

⁶⁹ SKS 4, p. 163.

⁷⁰ Na tradução portuguesa de *Temor e Tremor* (p. 132), lê-se a seguinte nota: “O comentário aqui citado encontra-se na obra de C. G. Bretschneider, *Lexicon manuale græco-latinum in libros Novi Testamenti* [Léxico portátil greco-latino para os livros do Novo Testamento], vols. 1-2, Leipzig, 1829; vol. 2, pág. 87: '[grego] (*misein*) odiar, [grego] (*meiosin*), em sentido fraco; *minus diligo*, amo menos, *posthabeo*, pretiro, *non colo*, não respeito, *nihil facio*, conta para nada.’ “

⁷¹ Referência aos versículos seguintes do Evangelho de Lucas.

⁷² SKS 4, p. 163-165.

Aquilo que Kierkegaard/*de silentio* afirma a propósito desta passagem do Evangelho de Lucas aplica-se a Abraão: “mas Abraão foi maior do que todos, [...] grande pelo amor que é ódio para consigo próprio” (KIERKEGAARD 2009, p. 67)⁷³. A exigência que o versículo contém é, portanto, paradoxal:

O dever absoluto pode então levar a fazer o que a ética proibiria, mas de algum modo conseguirá fazer com que o cavaleiro da fé deixe de amar. Abraão mostra-nos isso. No instante em que se apronta para sacrificar Isaac, a expressão ética para o que está a fazer é esta: ele odeia Isaac. Mas se realmente odiasse Isaac, poderia ficar bem descansado porque Deus não lhe exigiria tal coisa — Caim e Abraão não são idênticos. Tem de amar Isaac com toda a sua alma; quando Deus o reclamar, terá de amá-lo se possível ainda mais, e só então pode *sacrificá-lo*; pois que devido ao contraste paradoxal com o seu amor a Deus, este amor por Isaac faz do seu acto propriamente um sacrifício.

(KIERKEGAARD 2009, p. 134)

Como já afirmei anteriormente, no salafismo não existe este paradoxo. Recordo, no entanto, o versículo 4:34 do Alcorão, citado na p. 33. O contraste entre a interpretação de as-Sa’dī e a de Shahrur (vd. acima pp. 16-17) mostra-nos que, para Shahrur, existe um conflito: como já não é eticamente aceitável bater na mulher, a injunção tem de ser alterada através de interpretação.

Em ambos os casos trata-se de harmonizar o ético com o religioso. No caso de Shahrur, essa equivalência estabelece-se através do facto de as leis divinas serem, em certa medida, adaptáveis à realidade objectiva, que se altera conforme as épocas. Este é o princípio da “teoria dos limites”, que mencionei anteriormente na p. 35.

Kierkegaard/*de silentio* fala-nos, na passagem acima citada, de “falta de coragem”. Pode dizer-se que traduzir *idribūhunna* por “forma não-agressiva e não-violenta, mas firme, de resistência contra abuso de liderança” é, neste sentido, comparável a dizer que “odiar” significa “amar menos”.

Uma vez que, no salafismo, não existe o conflito entre o religioso e o ético, surge a questão de saber até que ponto o “literalismo contextualista” do salafismo não

⁷³ SKS 4, p. 114.

constituirá, também, uma “falta de coragem”, segundo a linguagem de Kierkegaard/*de silentio*. Recordo a exegese de as-Sa’dī: “the husband can **hit them lightly** and in a manner that does not cause any pain”. Para este autor, a interpretação de *idribūhunna* é “batei-lhes levemente [...]”. Aqui, a interpretação de *idribūhunna* apoia-se claramente no contexto (textual e situacional): baseando-se em outros versículos do Alcorão⁷⁴, assim como em *aḥādīṭ*⁷⁵, as-Sa’dī conclui que *idribūhunna* não quer apenas dizer “batei-lhes”, mas sim “batei-lhes levemente”. Este é o modo como o salafismo estabelece a equivalência entre o ético e o religioso; porém, não se trata de uma forma de tentar evitar uma dificuldade. Trata-se, antes, de incluir no sentido literal da palavra o contexto em que foi empregue. Assim, segundo o argumento de as-Sa’dī, o marido que bata na mulher desobediente é um homem religioso e eticamente bom, porque existe uma correspondência perfeita entre o conteúdo normativo da religião e a ética. A *sunna* não só confirma as injunções contidas no Alcorão, como fornece ela própria material para determinar as injunções. Por essa razão, afirmar que “bater levemente” é o sentido literal de *idribūhunna* não é o mesmo que inventar uma desculpa para aligeirar o sentido da palavra, ou tentar adaptar a injunção contida no versículo às normas éticas do século XXI, porque o contexto em que o versículo surgiu faz, para os salafistas, parte do próprio texto. Torna-se, assim, evidente o modo como a correspondência entre o ético e o religioso é estabelecida. O facto de, para os salafistas, as injunções divinas se encontrarem sempre inseridas num contexto, ligadas a um fundamento, estabelece essa correspondência. Por exemplo, o consumo de estupefacientes é proibido, porque é eticamente errado, uma vez que, entre outras coisas, prejudica a oração. Como afirmei anteriormente, essa ligação não enfraquece o carácter absoluto da injunção; mas adiciona-lhe um valor ético. Consequentemente, não só deixa de poder existir qualquer espécie de conflito entre o ético e o religioso no salafismo, como os princípios éticos são estabelecidos para toda a eternidade, uma vez que fazem parte da própria injunção.

4. Conclusão

⁷⁴ Em 38:44, Allah ordena a Job que bata na sua mulher com um molho de ervas (ALCORÃO, p. 751).

⁷⁵ Existe, por exemplo, um *ḥādīṭ* em al-Buḥārī (Vol. 8, Livro 73, Nº68), que exprime a perplexidade do Profeta perante os maridos que agridem violentamente as suas esposas: “The Prophet forbade laughing at a person who passes wind, and said, ‘How does anyone of you beat his wife as he beats the stallion camel and then he may embrace (sleep with) her?’ And Hisham said, ‘As he beats his slave’.”

Do que foi dito neste capítulo pode concluir-se que o carácter prático da fé salafista resulta numa sacralização do que é histórico; e o carácter epistemológico dessa mesma fé leva a uma contextualização do que é sagrado. O contexto, que é o histórico, torna-se sagrado; e o sagrado, ou seja, o texto, obtém, igualmente, um carácter contextual.

Esse contexto é precisamente o passado que o salafismo pretende restaurar. É fácil entender que esse impulso reformador está contido no próprio conceito de injunção divina, uma vez que o contexto faz parte da própria injunção. Cada salafista, ao submeter-se a uma injunção, está necessariamente a recriar o passado, tornando-o sempre presente.

Esta forma de conceber o tempo histórico é uma das características mais distintivas do pensamento salafista, que está dependente do modo como, no salafismo, se entende o que é uma injunção divina.

Capítulo 5 - A visão negativa da evolução histórica: o crente salafista contemporâneo comparado com o discípulo de segunda mão em *Migalhas Filosóficas* de S. Kierkegaard (Johannes Climacus) (1844)

1. Introdução

A vontade de restaurar o passado, que, como expus, se encontra contida no próprio conceito de injunção divina no salafismo, tem como contraparte uma visão negativa da evolução histórica, que já foi mencionada no Capítulo 1 deste trabalho.

Na exegese das *suwar* (capítulos) 1 a 6 do Alcorão, al-Sa‘di deixa transparecer essa forma de pensar, nomeadamente através da crença explícita de que as gerações posteriores adulteraram a religião islâmica. Neste contexto, destaca-se o conceito de inovação, *bid‘a*, no qual estão contidas duas noções diferentes: a de uma adulteração mal intencionada, cujo objectivo é o de enganar os crentes; e a de uma alteração inadvertida, que não tem como intenção causar nenhuma espécie de lesão.

No que diz respeito ao primeiro tipo de inovações, o comentário de Al-Sa‘dī aos versículos 2:75-79 (2012, pp. 45-46)⁷⁶ do Alcorão é bastante ilustrativo. Os versículos afirmam:

Então, aspirais a que eles creiam em vós, enquanto, com efeito, um grupo deles ouvia as palavras de Allah, em seguida, após havê-las entendido, distorciam-nas, enquanto sabiam? / E, quando eles deparam com os que crêem, dizem: “Cremos”; e, quando estão a sós, uns com os outros, dizem: “Vós lhes contaís o que Allah sentenciou, para vós, a fim de argumentarem, com isso, contra vós, diante de vosso Senhor? Então, não razoais? / E não sabem eles que Allah sabe o de que guardam segredo e o que manifestam? / E, dentre eles, há iletrados, que não sabem do Livro senão vãs esperanças, e nada fazem senão conjecturar. / Então, ai dos que escrevem o Livro, com as próprias mãos; em seguida dizem: “Isso é de Allah”, para o venderem por ínfimo preço! Então, ai deles pelo que escrevem com as próprias mãos! E ai deles pelo que logram!

(ALCORÃO, pp. 20-21)

⁷⁶ TAFSĪR, p. 56.

Na explicação de 2:79⁷⁷ encontra-se uma citação, algo que não é frequente neste *tafsīr*. Trata-se de um excerto de Ibn Taymiyya, em que o autor se opõe a quem adultera o sentido das palavras do Alcorão e o perverte a religião (citado em AS-SA‘DĪ 2012, p. 46)⁷⁸.

A questão das inovações mostra-se central para as-Sa‘dī, visto que reforça a sua exegese com a opinião de Ibn Taymiyya, por quem os autores salafistas têm enorme apreço. A citação em si exprime a ideia central ao salafismo de que é necessário permanecer fiel às fontes.

No que diz respeito ao segundo tipo de inovações, o comentário ao versículo 2:189 oferece um bom exemplo. No versículo pode ler-se:

Perguntam-te pelas luas crescentes. Dize: “São marcas do tempo para a humanidade e **também** para a peregrinação.” E a bondade não está em chegardes a **vossas** casas pelos fundos; mas, a bondade é **a de** quem é piedoso. E chegai a **vossas** casas por suas portas. E temei a Allah, na esperança de serdes bem-aventurados.

(ALCORÃO, p. 50)

Em relação à questão da proibição de entrar nas casas pelos fundos, as-Sa‘dī (2012) escreve:

It is not righteousness that you enter the houses from the back, points to a wrongful ritual adopted by the Ansar and some other Arabs, who, when they donned the *iḥrām* (clothing for *ḥajj*), would not enter their homes through the front entrances [but entered instead through the back doors], convinced that this action of theirs was due to piety and worship. Thus, Allah decreed that this was not piety since it was not ordained by Him. If a person performs any deed or ritual of worship that has not been ordained by Allah, he is in fact indulging in *bid‘a* (innovation). So Allah ordered them to enter their homes through the front [...]. (p. 132)⁷⁹

⁷⁷ TAFSĪR, p. 56.

⁷⁸ TAFSĪR, p. 56.

⁷⁹ TAFSĪR, p. 89.

A importância dada à oposição a qualquer tipo de inovação mostra que, no contexto salafista, a situação ideal é aquela em que não são produzidas quaisquer alterações à religião, tal como foi estabelecida por Maomé. Deste modo, pode afirmar-se que a evolução histórica é vista necessariamente como negativa, uma vez que afasta os indivíduos desse momento inicial e traz a possibilidade de inovações, que é necessário combater.

Porém, a situação actual é encarada pelos salafistas, por outro lado, de uma forma optimista, uma vez que o salafismo possui pelo menos a capacidade de reconhecer que apenas os primórdios do Islão podem fornecer o material necessário para estabelecer uma religião livre de inovações nocivas, pretendendo restaurar esse passado através dos relatos dos primeiros muçulmanos.

2. O discípulo contemporâneo e o discípulo de segunda mão: o histórico como ocasião em *Migalhas Filosóficas*

Está assim implícita neste quadro a ideia de que um Companheiro do Profeta é alguém que, de algum modo, se encontra numa situação diferente da de, por exemplo, um muçulmano do século XXI. A comparação entre o crente contemporâneo e o crente posterior é um tema tratado em *Migalhas Filosóficas* de Søren Kierkegaard, escrito sob o pseudónimo Johannes Climacus, em que o autor conclui precisamente o oposto: que o discípulo contemporâneo e o discípulo de segunda mão se encontram exactamente na mesma posição em relação à fé.

Pretendo, neste capítulo, entender como Kierkegaard/Climacus chega à conclusão de que não existe uma vantagem em presenciar a vida de Jesus, de modo a perceber o que no salafismo é diferente: o meu objectivo é explicar por que razão os salafistas consideram uma vantagem ser-se contemporâneo de Maomé.

Em *Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard/Climacus (2012, p. 60)⁸⁰ expõe aquilo a que se refere frequentemente como “o meu projecto”. O leitor entende, logo desde o primeiro capítulo, que o que Kierkegaard/Climacus desenvolve não é apenas um projecto seu, algo que exista apenas na mente do autor; no final de cada capítulo existe uma secção em que Kierkegaard/Climacus se defende da acusação de plagiar aquilo que, no final do livro, identifica abertamente com o Cristianismo:

⁸⁰ SKS 4, p. 229.

[N]a parte seguinte deste folheto, se alguma vez a vier a escrever, tenho em mente chamar as coisas pelos seus reais nomes e envolver o problema na sua roupagem histórica. [...]. Contudo, aquilo que será a roupagem histórica da parte seguinte não é difícil de compreender. Como é sabido, a cristandade é designadamente o único fenómeno histórico que independentemente do histórico, sim, precisamente por intermédio do histórico, quis ser para o indivíduo o ponto de partida para a respectiva consciência eterna, quis interessá-lo de um outro modo que não o meramente histórico, quis fundamentar-lhe a sua salvação na sua relação com algo de histórico.

(KIERKEGAARD 2012, p. 175)⁸¹

O projecto de Kierkegaard/Climacus gira, portanto, em torno desta questão, que o autor coloca no frontispício do livro: “Poderá haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna; como poderá ele ter mais do que um interesse histórico; poderá erigir-se uma felicidade eterna sobre um saber histórico?” (KIERKEGAARD 2012, p. 31)⁸²

Kierkegaard/Climacus não pretende, portanto, descrever o Cristianismo. A sua abordagem pode caracterizar-se como sendo a inversa. O filósofo parte do ponto de vista socrático, da teoria da anamnese, e interroga-se como seria se tudo se passasse de um modo diferente. O facto de o Cristianismo existir e coincidir com o seu projecto confirma as suas hipóteses, mas não é tratado como um dado adquirido.

Deste modo, começarei por esboçar o “projecto” de Kierkegaard/Climacus. Trata-se de entender o conceito de revelação, que, para o autor, se opõe à anamnese socrática (KIERKEGAARD 2012, p. 47)⁸³.

A perspectiva socrática, segundo a qual o homem possui a verdade em si desde a eternidade, precisando apenas de ser recordado disso, é, para Kierkegaard/Climacus, a base para a relação mais elevada que pode existir entre dois homens (KIERKEGAARD 2012, p. 45)⁸⁴. É também um tipo de relação em que o discípulo nada deve ao mestre, porque cada um é a ocasião para o outro se entender a si mesmo (KIERKEGAARD

⁸¹ SKS 4, p. 305.

⁸² SKS 4, p. 213.

⁸³ SKS 4, p. 219.

⁸⁴ SKS 4, p. 219.

2012, p. 64)⁸⁵.

Porém, neste caso, o ensinamento, para quem procura a verdade, possui um interesse meramente histórico, filosófico ou poético, porque a verdade já está contida em quem a procura (KIERKEGAARD 2012, pp. 48-49)⁸⁶; o próprio mestre é apenas uma ocasião (KIERKEGAARD 2012, p. 48)⁸⁷. É até indiferente se recebe o ensinamento agora ou noutro momento:

O ponto de partida temporal é um nada; porque, no mesmo instante em que descubro que desde a eternidade sempre soube a verdade sem o saber, nesse mesmo momento esse instante está oculto no eterno, assimilado nele de tal maneira que eu, por assim dizer, não posso encontrá-lo mesmo que o procurasse, porque não há nenhum aqui e ali, mas somente um *ubique et nusquam*⁸⁸.

(KIERKEGAARD, pp. 49-50)⁸⁹

Kierkegaard/Climacus (2012) pretende precisamente pensar uma situação em que esse instante não tenha mero interesse histórico:

Se tudo isto houver de ser diferente, então o instante no tempo terá de ter uma significação decisiva, de tal modo que por nenhum instante, no tempo ou na eternidade, poderei esquecê-lo, pois que o eterno, que antes não estava presente, veio à existência nesse instante. (p. 50)⁹⁰

Nesse caso, terá de existir um mestre diferente de Sócrates, e um aprendiz que se encontre numa situação diferente da do discípulo de Sócrates. Enquanto no ponto de vista socrático o fundamental era entender que ninguém devia nada a ninguém (KIERKEGAARD 2012, p. 63)⁹¹, nesta nova situação é preciso compreender que o aprendiz se encontra numa situação completamente diferente da do mestre. O aprendiz não contém a verdade em si; ele está antes fora da verdade e afasta-se dela (se

⁸⁵ SKS 4, p. 231.

⁸⁶ SKS 4, p. 221.

⁸⁷ SKS 4, p. 220.

⁸⁸ Em latim no original: “em toda a parte e em parte alguma”.

⁸⁹ SKS 4, p. 221.

⁹⁰ SKS 4, p. 222.

⁹¹ SKS 4, p. 231.

caminhasse em direcção a ela, não necessitaria de um mestre). “Ele é, portanto, a não-verdade.” (KIERKEGAARD 2012, p. 51)⁹² Sendo assim, o mestre não pode ser ocasião para que o aprendiz se recorde da verdade, mas apenas de que é a não-verdade (KIERKEGAARD 2012, p. 51)⁹³. Surge então naturalmente a questão de como, afinal de contas, este aprendiz deverá chegar a receber a verdade. Terá de ser o mestre (o deus) a entregar-lha, juntamente com a condição para entendê-la (KIERKEGAARD 2012, p. 52)⁹⁴. Existe, no entanto, uma relação polémica entre a não-verdade e a verdade, que se traduz no facto de o aprendiz ter dissipado e dissipar ele mesmo a condição. É por culpa própria que o aprendiz é a não-verdade, o que recebe o nome de “pecado” (KIERKEGAARD 2012, p. 53)⁹⁵.

O autor explica que este mestre, o deus, não precisa de um discípulo para se entender a si mesmo, ao contrário de Sócrates (KIERKEGAARD 2012, p. 65)⁹⁶. O que o leva a aparecer é precisamente o amor, uma vez que o deus não se move por nenhuma carência.

A decisão do deus, que não se encontra numa relação recíproca com a ocasião, tem de vir da eternidade, ainda que, cumprindo-se no tempo, se torne precisamente o instante; porque, onde a ocasião e o ocasionado se encontram em correspondência directa, tão directa como a resposta e o grito no deserto, aí o instante não se mostra, antes sucede que a recordação o engole para dentro da sua eternidade. O instante surge precisamente por via da relação da decisão eterna com a ocasião, que lhe é desigual.

(KIERKEGAARD 2012, p. 66)⁹⁷

Kierkegaard/Climacus argumenta que, se o amor é o fundamento que o leva a decidir-se a aparecer, então o seu alvo terá de ser também o amor: tentará ganhar o amor do aprendiz, ou seja, atingir um entendimento, uma igualdade.

Porém, a dificuldade é a de que o aprendiz tome consciência de que é a não-verdade e não se sinta destruído, mas antes libertado (KIERKEGAARD 2012, pp. 72-

⁹² SKS 4, p. 222.

⁹³ SKS 4, p. 222.

⁹⁴ SKS 4, p. 223.

⁹⁵ SKS 4, p. 224.

⁹⁶ SKS 4, p. 232.

⁹⁷ SKS 4, p. 232.

73)⁹⁸.

A união entre mestre e aprendiz terá de ser produzida através de uma descida do mestre, uma vez que a ascensão do aprendiz seria uma forma de engano (KIERKEGAARD 2012, p. 71)⁹⁹. Assim, o deus apresentar-se-á como um servo.

Kierkegaard/Climacus introduz neste momento a noção de paradoxo. O autor começa por caracterizar a relação entre entendimento e paradoxo:

[N]ão há que pensar mal do paradoxo; porque o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem o paradoxo é como o amante sem paixão: um tipo medíocre. Mas a superior potência de qualquer paixão é querer sempre a sua própria ruína, e assim também a superior paixão do entendimento é querer a colisão, se bem que a colisão tenha de ser, de um modo ou de outro, a sua ruína. Este é pois o superior paradoxo do pensamento: querer descobrir algo que ele próprio não é capaz de pensar. No fundo, esta paixão do pensamento está presente em toda a parte no pensamento, designadamente no do indivíduo singular, na medida em que este, ao pensar, já não é meramente ele mesmo.

(KIERKEGAARD 2012, p. 84)¹⁰⁰

Kierkegaard/Climacus (2012, p. 89)¹⁰¹ afirma adiante que o desconhecido, contra o qual o entendimento colide é aquilo a que podemos chamar o deus. O autor afirma também que é impossível provar a sua existência (KIERKEGAARD 2012, pp. 89-95)¹⁰². Importa salientar que o deus, sendo o desconhecido, é, por essa razão, o absolutamente diferente, o que é algo que não se deixa pensar. Isto porque o pensamento não consegue pensar o que se encontra para além de si; “em absoluto, o entendimento não consegue ir para lá de si mesmo, e por isso pensa como estando para lá de si somente a sublimidade que ele pensa por intermédio de si próprio.” (KIERKEGAARD 2012, p. 97)¹⁰³. Como consequência, o entendimento confunde a diferença com a semelhança: “A diferença, agarrando-se fixamente ao entendimento, fê-lo de tal modo entrar em confusão que ele já não se conhece a si mesmo e, muito consequentemente, confunde-se a si próprio com

⁹⁸ SKS 4, p. 237.

⁹⁹ SKS 4, p. 236.

¹⁰⁰ SKS 4, pp. 242-243.

¹⁰¹ SKS 4, p. 245.

¹⁰² SKS 4, pp. 245-249.

¹⁰³ SKS 4, pp. 249-250.

a diferença.” (KIERKEGAARD 2012, p. 97)¹⁰⁴

Daqui decorre que, para o homem saber algo acerca do deus, esse conhecimento terá de ser dado pelo deus, uma vez que o entendimento não tem como conhecer o deus. Segundo Kierkegaard/Climacus, a diferença absoluta entre o homem e o deus terá de ser causada pelo homem, já que, de outra forma, o homem se encontra em relação com o deus, e a diferença deixa de ser absoluta. Essa diferença é o pecado, cuja consciência só o deus pode ensinar. Kierkegaard/Climacus (2012, p. 99)¹⁰⁵ acrescenta que o facto de o deus querer ser o mestre, tornando-se igual ao indivíduo singular, para que este o possa entender, indica que o paradoxo possui uma duplicidade que o torna absoluto: “negativamente, ao trazer à luz a absoluta diferença do pecado, positivamente, ao querer relevar essa absoluta diferença na igualdade absoluta.”

O autor resume a relação entre entendimento e paradoxo da seguinte forma:

O entendimento decerto não pensa o paradoxo, não é capaz de chegar lá por si mesmo e, quando ele é anunciado, não pode entendê-lo e limita-se a notar que ele ainda será a sua ruína. Nessa medida o entendimento terá muito a objectar, e contudo, por outro lado, o entendimento, na sua paixão paradoxal, quer de facto a sua própria ruína. Mas esta ruína do entendimento é também aquilo que o paradoxo quer, e assim encontram-se os dois decerto em concordância; esta concordância, porém, só está presente no instante da paixão.

(KIERKEGAARD 2012, p. 100)¹⁰⁶

Kierkegaard/Climacus (2012) fornece uma analogia com o amor, afirmando que na paixão do amor se trata da relação entre o amor de si e o amor. Conclui então:

Não há dúvida de que o amor de si se afundou, mas contudo não está aniquilado, antes foi feito prisioneiro e é *spolia opima* do amor, porém pode voltar à vida e esta é a provação do amor. O mesmo se passa com a relação do paradoxo com o entendimento; só que esta paixão tem um outro nome, ou melhor, acontece apenas que temos de encontrar-lhe um nome. (p. 100)¹⁰⁷

¹⁰⁴ SKS 4, p. 250.

¹⁰⁵ SKS 4, p. 252.

¹⁰⁶ SKS 4, p. 252.

¹⁰⁷ SKS 4, p. 261.

Esse nome é “fé” (KIERKEGAARD 2012, p. 113)¹⁰⁸. O deus toma portanto a figura de um servo. A questão é como o aprendiz pode reconhecer que ele é o deus, como um ponto de partida histórico (o deus ter vindo ao mundo) o pode interessar em termos não meramente históricos (ao contrário do que acontece em Sócrates) (KIERKEGAARD 2012, p. 113)¹⁰⁹. O aprendiz não pode entender esse paradoxo, mas o paradoxo e o entendimento podem chocar de uma maneira feliz, “quando o entendimento se põe a si mesmo de lado e o paradoxo se entrega” naquela paixão que é a fé (KIERKEGAARD 2012, p. 113)¹¹⁰. A fé é, segundo Kierkegaard/Climacus (2012, p. 113)¹¹¹, a condição anteriormente referida para o aprendiz receber a verdade. Torna-se evidente que o facto de o aprendiz contemporâneo ser testemunha ocular não o transforma em discípulo: esse saber não significa para ele mais do que o histórico.

Assim sendo, entende-se que o histórico é indiferente: não é necessário saber os pormenores acerca do histórico para que o paradoxo permaneça. Kierkegaard/Climacus (2012) conclui:

Vê-se então com facilidade (caso, aliás, faça falta mostrar o que implica a dispensa do entendimento) que a fé não é uma forma de conhecimento; pois que todo o conhecer, das duas uma, ou é um conhecer do eterno, deixando excluído como indiferente aquilo que é temporal e histórico, ou é o conhecer puramente histórico; e nenhum conhecer pode ter por objecto esse absurdo segundo o qual o eterno é o histórico. Se tomo conhecimento dos ensinamentos de Espinosa, no instante em que deles tomo conhecimento não me ocupo de Espinosa, mas sim dos seus ensinamentos, ao passo que numa outra altura me ocupo dele historicamente; pelo contrário, o discípulo, na sua fé, relaciona-se com aquele mestre de tal modo que se ocupa de maneira eterna com a existência histórica dele. (p. 116)¹¹²

A consequência deste paradoxo é quase óbvia: o objecto da fé não são os ensinamentos do mestre, mas sim o próprio mestre, uma vez que o aprendiz não pode, como no ponto de vista socrático, afastar o mestre. E esse mestre tem de ser o deus, para poder dar a

¹⁰⁸ SKS 4, p. 261.

¹⁰⁹ SKS 4, p. 261.

¹¹⁰ SKS 4, p. 261.

¹¹¹ SKS 4, p. 261.

¹¹² SKS 4, pp. 263-264.

condição ao aprendiz, mas tem de ser simultaneamente homem, para conseguir dar-lha. Deste modo, o aprendiz só poderá aprender a verdade se se relacionar com a existência histórica desse homem de forma eterna, uma vez que ele é o deus. “Esta contradição é, por seu turno, o objecto da fé, e é o paradoxo, o instante.” (KIERKEGAARD 2012, p. 117)¹¹³

Mas, se só o mestre pode dar a condição ao aprendiz, então não existe a possibilidade de que alguém que não tenha sido contemporâneo do mestre receba a condição de uma outra pessoa. Kierkegaard/Climacus (2012) afirma:

Se o crente é o crente, e se conhece o deus por via de ter recebido do próprio deus a condição, então aquele que vem mais tarde tem de, no mesmo exacto sentido, ter recebido do próprio deus a condição, e não pode recebê-la de segunda mão, uma vez que, se assim houvesse de ser, a segunda mão teria de ser o próprio deus, e, se fosse este o caso, nem sequer estaríamos a falar de uma tal segunda mão. Porém, se aquele que vem mais tarde recebe do próprio deus a condição, então é o contemporâneo, o verdadeiro contemporâneo, coisa que decerto somente o crente é, e que cada crente é. (pp. 123-124)¹¹⁴

A contemporaneidade imediata “torna-se ocasião para o contemporâneo, enquanto não-verdade, receber do deus a condição” (KIERKEGAARD 2012, p. 124)¹¹⁵, passando a ver este homem, que é o mestre, como o deus.

No que diz respeito a quem viveu depois, a ocasião passa a ser o relato do contemporâneo; porém, a condição terá sempre de ser dada pelo próprio deus (KIERKEGAARD 2012, pp. 165-166)¹¹⁶. Se, pelo contrário, o discípulo de segunda mão recebesse a condição de um outro discípulo, então o seu objecto de fé não seria o deus, mas sim esse discípulo de que recebera a condição (KIERKEGAARD 2012, p. 166)¹¹⁷, o que produziria uma contradição interna dentro da “suposição hipotética” em que consiste o projecto de Kierkegaard/Climacus (KIERKEGAARD 2012, pp. 166-167)¹¹⁸.

¹¹³ SKS 4, p. 264.

¹¹⁴ SKS 4, pp. 269-270.

¹¹⁵ SKS 4, p. 270.

¹¹⁶ SKS 4, p. 297.

¹¹⁷ SKS 4, p. 298.

¹¹⁸ SKS 4, p. 298.

Contudo, o relato do discípulo contemporâneo tem de ser o relato de um discípulo e não o de um historiador ou de um filósofo, de modo a reproduzir a mesma ambiguidade que o contemporâneo sentiu na presença do mestre:

O relato do contemporâneo é a ocasião para aquele que vem mais tarde, tal como a contemporaneidade imediata o é para o contemporâneo; e, na medida em que o relato for aquilo que deve ser (o relato do crente), proporcionará precisamente a mesma ambiguidade da atenção que ele próprio teve e que foi proporcionada pela contemporaneidade imediata. Se o relato não for desta ordem, então será *ou* o de um historiador, e não tratará propriamente do objecto da fé (como quando um historiador contemporâneo, que não fosse crente, relata isto ou aquilo), *ou* o de um filósofo, e simplesmente não trata do objecto da fé. O crente, inversamente, dá o seu relato de tal maneira que ninguém pode aceitá-lo de modo imediato; porque as palavras: creio nisto (apesar do entendimento e da minha própria inventividade) são um *mas* muito inquietante.

(KIERKEGAARD 2012, p. 169-170)¹¹⁹

3. Conclusão: o Companheiro de segunda mão

Como já afirmei várias vezes, os salafistas acreditam que a geração que assistiu à revelação do Alcorão, ou seja, a geração contemporânea do Profeta, é de algum modo privilegiada, e que, ao longo do tempo, existiu uma evolução negativa, uma degradação.

É necessário explicar por que razão o crente actual, do século XXI, se encontra numa posição diferente da dos primeiros muçulmanos. A primeira diferença surge exactamente no momento em que um determinado *ḥadīth* é tomado como um relato histórico; porque, como vimos no capítulo anterior, um *ḥadīth* não pode ser considerado sagrado se não for considerado histórico. Portanto, existe um primeiro momento que caracterizei como a base epistemológica da fé salafista: é necessário reconhecer como verdadeiro o conteúdo de um *ḥadīth*, caso contrário nem vale a pena falar dele no contexto da fé.

O histórico não é, portanto, indiferente, ao contrário do que Kierkegaard/Climacus afirma no âmbito do seu projecto (KIERKEGAARD 2012, p.

¹¹⁹ SKS 4, p. 301.

116)¹²⁰. O ponto de partida temporal permanece importante de um ponto de vista eterno, porque é no momento da revelação que é dada a conhecer ao homem a verdade eterna, que o homem, no entanto, não possui desde a eternidade. A diferença entre aquilo que Kierkegaard/Climacus descreve e o salafismo, ou o Islão em geral, é que Deus, no primeiro caso, se torna igual ao homem para lhe poder revelar a verdade; no segundo caso, existe um mediador, o Profeta.

Enquanto em *Migalhas Filosóficas* o objecto de fé é o próprio mestre (o deus-homem), no caso do Profeta Maomé, a situação é diferente. Ele é, em primeiro lugar, o veículo através do qual Deus revela a verdade à humanidade; e, em segundo lugar, as suas palavras e acções complementam e contextualizam essa mesma revelação.

Contudo, não é *nele* que o eterno vem à existência no histórico; mas sim *através* dele. Aqui é necessário entender que, para os salafistas, qualquer tipo de aproximação entre Deus e o homem, como é descrita em *Migalhas Filosóficas*, contraria o princípio mais fundamental da sua doutrina, nomeadamente o *tawhīd*, a unidade e unicidade de Deus. Deste modo, o conceito de fé proposto por Kierkegaard/Climacus, que se baseia na vontade de relevar a diferença entre Deus e o homem, é oposto ao que encontramos no salafismo.

Conclui-se assim que o objecto de fé, no salafismo, é a mensagem, são os ensinamentos: as injunções contidas na revelação. Os relatos não possuem a ambiguidade que Kierkegaard/Climacus afirma ser necessária, porque não pretendem ser mais do que relatos históricos. Sob esse aspecto, é vantajoso presenciar os acontecimentos ou pertencer a uma geração próxima da dos contemporâneos.

Porém, ao descreverem as circunstâncias da revelação, estes relatos ultrapassam o histórico, uma vez que passam a fazer parte da própria revelação, como foi anteriormente argumentado. É deste modo que o histórico adquire uma importância eterna no salafismo. Assim, a fé salafista não se resume à obediência a um conjunto de regras descontextualizadas; nelas está contida a história do próprio processo da sua revelação. Por esta razão, não basta afirmar que a vontade de restaurar o passado se encontra contida no próprio conceito de injunção divina. É necessário, também, segundo o salafismo, tentar contrariar o efeito negativo da passagem do tempo, uma vez que o eterno só pode ser acedido através do histórico, o que significa que seguir aqueles que presenciaram o histórico, os *salaf aṣ-ṣāliḥ* (“os antepassados veneráveis”), é a única

¹²⁰ SKS 4, p. 265.

forma de conseguir atingir o eterno.

Conclusão

A ideia de um passado que é histórico, mas que é ao mesmo tempo tornado eterno, é uma solução para a questão da natureza histórica do processo de revelação da palavra divina, *eo ipso* eterna. Porém, trata-se de uma solução que acarreta problemas, como Shahrur (2009) descreve, referindo-se à sua obra:

We want this volume to be perceived as a relentless critique of all attempts to reform Islam by a return to seventh-century Arabia and through an adoption of the archaic worldviews of our *salafī* forefathers. Such reforms, we believe, are utterly fruitless and bound to fail because they possess an inherently atavistic nature that is incompatible with the modern episteme that demands plurality, tolerance, and progressive thinking. (p. 1)

A tese que expus retrata o salafismo não como uma forma de tentar impor uma visão redutora do Islão a um mundo moderno, desejoso de liberdade e de direitos, mas sim como uma fé, para a qual o período da revelação do Alcorão assume uma enorme relevância. Por esse conjunto de acontecimentos ser tão importante, historicamente, torna-se indissociável da própria revelação, o que faz com que adquira uma significância supra-histórica. No salafismo observamos uma fé diferente da de Abraão em *Temor e Tremor* de Kierkegaard/de *silentio*, com um carácter simultaneamente epistemológico e prático, em que acreditar no que se passou é *conditio sine qua non* para se falar de fé.

Não existe forma de falar de “pluralidade”, “tolerância” ou “pensamento progressista” no salafismo, uma vez que o objectivo dos salafistas é identificar o conteúdo normativo do Islão. Ao tornar o contexto parte do texto revelado, o salafismo impede que exista outra forma de interpretar o Alcorão. No centro desta concepção do passado encontra-se uma hermenêutica literalista do Alcorão, que possui a particularidade de incluir o contexto na sua definição de sentido literal. Daí o seu desejo de retomar o passado, porque é nesse passado, na sociedade criada por Maomé, que se encontra, para os salafistas, a verdadeira religião.

Naturalmente, surge o conflito entre um presente real e um passado exemplar ideal, o que é um problema grave. A história, para os salafistas, evoluiu negativamente,

de tal modo que um retorno ao passado é a única forma de praticar a religião correctamente. Não existe, como em *Migalhas Filosóficas* de Kierkegaard/Climacus, uma equivalência entre o crente que testemunhou o momento inicial e o crente actual. Assim, quando o presente simplesmente não corresponde a esse passado ideal, geram-se discussões, agressões, guerras. Embora esta seja uma questão com implicações importantes no âmbito da vida comum, a existência de um ideal que não se conforma à realidade não é uma característica exclusiva do salafismo. Por essa razão, a tese que desenvolvi não abordou nenhuma dessas questões.

Termino contradizendo a afirmação que inicialmente citei de Shahrur: “The main intention of my work is to go beyond the epistemology of traditional Islamic scholarship.” (SHAHRUR 2009, p. 1). A principal intenção do meu trabalho foi apenas a de *compreender* a epistemologia salafista.

Tabela de transliteração

ء	’	ع	‘
ا	ā	غ	ġ
ب	b	ف	f
ت	t	ق	q
ث	t̤	ك	k
ج	j	ل	l
ح	ħ	م	m
خ	ħ	ن	n
د	d	ه	h
ذ	d̤	و	w / ū
ر	r	ي	y / ī
ز	z	ى	ā
س	s	ـَ	a
ش	š	ـِ	i
ص	ṣ	ـُ	u
ض	ḍ		
ط	ṭ		
ظ	ẓ		

Bibliografia citada

Bibliografia primária

As-Sa‘dī, Shaykh ‘Abd ar-Raḥmān b. Nāsir (2002), *Taysīr al-Karīm ar-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, Beirute: Resalah Publishers.

Tradução citada:

As-Sa‘dī, Shaykh ‘Abd ar-Raḥmān b. Nāsir (2012), *Tafsīr as-Sa‘dī*, vol. 1, traduzido do árabe para inglês por S. Abd al-Hamīd, editado por Sajid H. Chaudhary, Nova Iorque: The Islamic Literary Foundation.

As-Sa‘dī, [Shaykh] ‘Abd ar-Raḥmān b. Nāsir (2013, 2002), *Risāla Laṭīfa Jāmi‘a fī Uṣūl al-Fiqh al-Muhimma*, 2ª edição, Cairo: Dār al-Manhāj.

Kierkegaard, Søren (1997), “Philosophiske Smuler”, in *Søren Kierkegaard Skrifter*, vol. 4, editado por Niels Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair MacKinnon e Finn Hauberg Mortensen, Copenhaga: G. E. C. Gads Vorlag.

Tradução citada:

Kierkegaard, Søren (2012), *Migalhas Filosóficas*, tradução, introdução e notas de José Miranda Justo, Lisboa: Relógio d’Água.

Kierkegaard, Søren (1997), “Frygt og Bæven”, in *Søren Kierkegaard Skrifter*, vol. 4, editado por Niels Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair MacKinnon e Finn Hauberg Mortensen, Copenhaga: G. E. C. Gads Vorlag.

Tradução citada:

Kierkegaard, Søren (2009), *Temor e Tremor*, tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa, Lisboa: Relógio d’Água.

Alcorão:

(ALCORÃO)

Nasr, Helmi (2004), *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa*, Medina: Complexo do Rei Fahd para imprimir o Alcorão Nobre.

Ṣaḥīḥ al-Buḥārī:

(AL-BUḤĀRĪ)

Center for Muslim-Jewish Engagement (2011), *Translation of Sahih Bukhari*, traduzido do árabe para inglês por M. Muhsin Khan, [online] acessível em: <http://www.usc.edu/org/cmje/religious-texts/hadith/bukhari/> [acedido em 22 de Setembro de 2013).

Bíblia:

(BÍBLIA)

A Bíblia Sagrada: versão dos textos originais (2008), 5ª edição revista sob a direcção de Herculano Alves, Lisboa e Fátima: Difusora Bíblica (Franciscanos Capuchinhos).

Outras obras

Abu-Rabi', Ibrahim M. (2006), *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, Londres, UK e Sterling, VA: Pluto Press.

Burton, John (2001), "Abrogation", in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 1, editado por Jane Dammen McAuliffe, Leiden, Boston, Londres e Colónia: Brill, pp. 11-19.

Benzine, Rachid (2004), *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris: Éditions Albin Michel.

Tradução utilizada:

Benzine, Rachid (2005), *Os Novos Pensadores do Islão*, tradução de Mendo Castro Henriques. Lisboa: Tribuna.

Chaumont, Éric (1995), "Al-salaf wa'l-khalaf", in *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, vol. 8, editado por C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs e G. Lecomte, Leiden: Brill, p. 900.

Christmann, Andreas (2009), "'Read the Qur'an as if it was revealed last night': an introduction to Muhammad Shahrur's life and work", introdução a *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, traduzido, editado e com uma introdução de Andreas Christmann, Leiden e Boston: Brill.

Fish, Stanley (1980), "What makes an Interpretation Acceptable?", in *Is there a text in this class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, MA, Londres, UK: Harvard University Press, pp. 338-355.

Gimaret, Daniel (1993), "Mu'tazila", in *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, vol. 7, editado por C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs e Ch. Pellat, Leiden e Nova Iorque: Brill, pp. 783-793.

Gleave, Robert (2012), *Islam and Literalism: Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory*, Edimburgo: Edinburgh University Press.

- Haykel, Bernard (2009), “On the Nature of Salafī Thought and Action”, in *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, editado por Roel Meijer, London: Hurst & Company.
- Hodges, Michael P. (2001), “Faith: themes from Wittgenstein, Kierkegaard and Nietzsche”, in *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, editado por Robert L. Arrington e Mark Addis, Londres e Nova Iorque: Routledge, pp. 66-84.
- Peskes, Esther (2002), “Wahhābiyya”, in *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, vol. 11, editado por P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel e W. P. Heinrichs, Leiden: Brill, pp. 39-45.
- Küng, Hans (2004), *Der Islam: Geschichte, Gegenwart und Zukunft*, Munique: Piper Verlag.
Tradução citada:
Küng, Hans (2010), *Islão*, tradução de Lino Marques, Lisboa: Edições 70.
- Madigan, Daniel (2001), “Criterion”, in *Encyclopaedia of the Qur’ān*, vol. 1, editado por Jane Dammen McAuliffe, Leiden, Boston, Londres e Colónia: Brill, pp. 486-487.
- Meijer, Roel (2009), “Introduction”, in *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, editado por Roel Meijer, London: Hurst & Company.
- Rippin, Andrew (1988), “The Function of ‘Asbāb al-nuzūl’ in qur’ānic Exegesis”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 51(1), pp.1-20.
- Rippin, Andrew (2003), “Occasions of Revelation”, in *Encyclopaedia of the Qur’ān*, vol. 3, editado por Jane Dammen McAuliffe, Leiden e Boston: Brill, pp. 569-573.
- Schacht, Joseph (1964, reimpresso em 2010), *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.

Shahrur, Muhammad (2009), *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, traduzido, editado e com uma introdução de Andreas Christmann, Leiden e Boston: Brill.

Wiktorowicz, Quintan (2006), “Anatomy of the Salafi Movement“, *Studies in Conflict & Terrorism*, 29 (3), pp. 207-239.

Wittgenstein, Ludwig (1989, 1984), *Wittgenstein und der Wiener Kreis: Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*, Werkausgabe, vol. 3, 3ª edição, editado por B. F. McGuinness, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig (1990, 1984), “Vermischte Bemerkungen“, editado por Georg Henrik von Wright com a colaboração de Heikki Nyman, in *Wittgenstein Über Gewißheit*, Werkausgabe, vol. 8, 4ª edição, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Obras de referência

Dicionário árabe-inglês:

(WEHR)

Wehr, Hans (1979, 1960), *A dictionary of modern written Arabic: (Arabic-Engl.)*, editado por J. Milton Cowan, 4ª edição, Wiesbaden: Harrassowitz.

Dicionário de português:

(DICIONÁRIO)

Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa (2001), vol. 2, Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa e Editorial Verbo.

Bibliografia citada indirectamente

Jad‘ān, Fahmī (1998), “al-Salafīyyah: ḥudūdūhah wa taḥawulātūhah.”, *‘Ālam al-Fikr*, vol. 26.

Shukrī, Ghālī (1994), *Diktātorīyat al-takhalluf al-‘arabī*, Cairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmma li’l Kitāb.

Ibn al-Ḥāḡib, ‘Uṭmān b. ‘Umar (2006), *Muḥtasar al-Muntahā*, Beirut: s.n